# أصـــول الفــقـــه

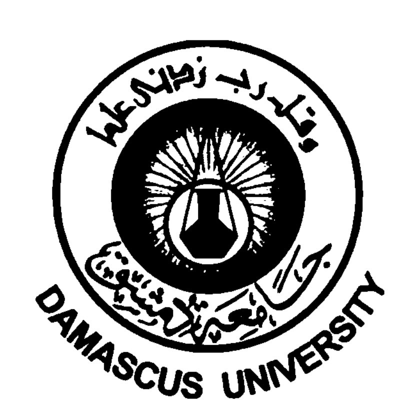
## مبـاحـث الكتـاب والسـنـة

# السنة الثالثة

# قسم الفقه الإسلامي ومذاهبه

منشورات جامعة دمشق

كلية الشريعة




# أصول الفقه

## مباحث الكتاب والسنة

الأستاذ الدكتور

محمد سعيد رمضان رحمه الله

أستاذ في كلية الشريعة - سابقاً

الأستاذ الدكتور

محمد توفيق رمضان

أستاذ في قسم الفقه الإسلامي ومذاهبه

١٤٣٧ - ١٤٣٨

جامعة دمشق

٢٠١٦ - ٢٠١٧





| محتويات الكتاب | |
|---|---|
| عنوان البحث | الصفحة |

## مقدمة الطبعة المعدلة

## بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد:

فقد كُلِّفتُ بتدريس مقرَّر أصول الفقه للسنة الثالثة منذ أكثر من ست سنوات، والكتاب المقرر لها هو ( مباحث الكتاب والسنة ) من تأليف الأستاذ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي رحمه الله تعالى. وقد وجدت خلال تدريسي هذا الكتاب حاجة الطلاب إلى إغناء بعض المسائل بالأمثلة، وتفصيل بعض ما أجمله الكتاب، وشرح بعض ما يحتاج الطلاب فيه إلى مزيد من الإيضاح.

= وقمت بعزو الآيات إلى مواضعها من كتاب الله تعالى، وتخريج الأحاديث التي استشهد بها فضيلة المؤلف.

= وقد استدركْتُ الأخطاءَ المطبعية التي كانت في الطبعةِ السابقة، وهي ليست بقليلة، ولاسيما تلك التي وقعت في النصوص القرآنية.

أرجو أنْ أكونَ قد وفِّقْتُ لتقديم الكتاب بصورة تُحقِّق للطلاب مزيداً من النَّفْعِ والفائدة التي نأْملُها، والله تعالى الموفق وعلى الله الاتكال وبه الاستعانة إنَّه نِعْمَ المولى ونِعْمَ النصير.

**أ. د. محمد توفيق رمضان**

# مقدمة في التعريف بعلم أصول الفقه

هذه مقدمات وجيزة لابدَّ من عرضها، مُنطلَقاً بين يدي دراسة مباحث الكتاب والسنة؛ لكي تظهر علاقة هذه المباحث بعلم أصول الفقه، ولكي يتجلى موقعها من جملة مسائله.

ولا يقلِّل من ضرورتها أنَّك قد درست هذه المقدمات في منهاج السنة الثانية لكلية الشريعة؛ فلابدَّ من إعادة الربط، ولابدَّ من تصور هذا العلم في هيكله ومجموعه، تمهيداً للمباحث الجديدة التي نحن بسبيل دراستها في هذا العام.

(**أصول الفقه**) اسم مصطلح عليه لفن من أهم الفنون التي ينهض عليها الفقه الإسلامي واتساعه وامتداده مع الزمن، ولنعرفه بأنه:

**(العلم الذي يبحث في أدلة الفقه الإجمالية، وفي كيفية استفادتها، وشروط المستفيد منها)**

وهو بتعبير آخر: المنهج العلمي الذي لابدّ منه للتعرف على المصادر الشرعية للأحكام، ثم لاستنباط الأحكام الفقهية منها على الوجه الصحيح.

ويتكون هذا المنهج العلمي من قواعد متفق عليها في علوم العربية ولغتها، ومبادئ ثابتة في علم العقيدة والتوحيد، واستقراءات سليمة في أحكام الشريعة ونصوصها الثابتة.

من مجموع ذلك تبيَّنَتْ حدود الدلالات في الألفاظ، ومعاني الأمر والنهي والعموم والخصوص، ومصير التعارض الجزئي أو الكلي بين النصوص، وقيمة القياس والإجماع بين مصادر التشريع، وغير ذلك من أصول هذا المنهج الذي نحن بسبيل دراسته وتعلمه.

أما **الغاية التي نستهدفها من وراء دراسة هذا الفن، فهي**:

- أن نتبصر بالسبيل العلمي السليم إلى استنباط الأحكام من مصادرها، إذا أتيح لنا أن ندنو شيئاً فشيئاً إلى مجال النظر والاجتهاد والاستنباط.

- أو أن نعلم المنطق الذي اعتمده الأئمة في فقههم والأداة التي استخرجوا بها من آية واحدة طائفة من الأحكام المتنوعة، إذا لم يتح لنا أن نرتفع إلى شأوهم ونجتهد كاجتهادهم.

- أو نعلم أن ليس كل من وضع عن يمينه كتاب الله وعن يساره كتب السنة، ثم أخذ ينظر مليّاً في كل منهما، أصبح قادراً على اعتصار الأحكام من نصوصها، واستخراج الفروع من أصولها، إذا ماحدثتنا أنفسنا بأن نجتهد بدون جهد ونستنبط بدون فهم.

- أو أن نعلم وجه الرّد على أمثال "شاخت" الذين ذهلوا لضخامة الموسوعات الفقهية بالنظر إلى حجم القرآن الذي هو مصدرها الأول، وأحاديث الأحكام التي هي مصدرها الثاني، فأنطقهم ذلك الذهول بأن الفقه الإسلامي العظيم ليس إلا نتاجاً، تكامل مع الزمن، لأدمغة قانونية نادرة، طاب لها أن تلصقه - للتخليد - بمصدري الكتاب والسنة ! ... فإنَّك إذا درست قواعد الاستنباط وجوانب الدلالات في هذا العلم العظيم وتذوقتها بسليقة العربي الصادق في نسبته إلى هذه اللُّغة تجلَّت لك حينئذ نوافذ النصوص على الأحكام، وانتبهت إلى أعظم مظهر من مظاهر الإعجاز القرآني، إذ تبصر آية كقوله تعالى: ﴿والوالِداتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كامِلَيْنِ ... الآية﴾ [البقرة: ٢٣٣] - وهي لا تزيد على خمسة أسطر - وقد تضمنت أكثر من ثلاثة وعشرين حكماً من الأحكام الفقهية، لا يعبر عنها الجهد البشري بأقل من ثلاثة وعشرين سطراً مهما حاول الاقتضاب والإيجاز، ولانتبهت عندئذ إلى مصادر

البَلادة الأعجمية في تفكير أولئك المستشرقين الذين حجزتهم عجمتهم عن تذوق هذا العلم الذي يعتمد على السليقة العربية السليمة في مقدمة ما يعتمد، فراحوا ينكرون نور الشمس الوضاحة من عمى، وياليته كان من رمد.

تلك هي أربع فوائد لدراسة علم الأصول، وإنَّ فائدةً واحدةً منها لتعتبر بحق سبيل انطلاق علمي غزير، فكيف والفوائد الأربع ستراهن - بإذن الله - في طريقك مجتمعات؟

ولا ريب أنك قد عرفت فيما درسته في العام الماضي، كيف أن هذا العلم ضيَّق من زاوية الخلاف بين الأئمة وجمعَ بين مدرستي الرأي الحديث، وألَّف بين عقليتي الحجاز والعراق، بعد أن كانت سبل الاجتهاد والنظر تنتشر متباعدة بعضُها عن بعض إلى غير حد!

كما لابدَّ أنك قد عَرَفْتَ بأنَّ الإمام محمد بن إدريس الشافعي هو أول من دوّن هذا الفن، بعد أن التقط قواعده وجمّع سَداه ولحمته من نصوص الكتاب وقواعد العربية وتطبيقات السيرة النبوية وإجماعات الصحابة، ثم ضمَّن ذلك كلَّه كتابه العظيم: **(الرسالة)**.

- هذا، ولقد درَسْتَ في العام الماضي مقدمات هذا العلم بشيء من التوسع.
- كما درَسْتَ أبحاث الحكم وما يتعلق به من أبحاث الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم فيه وأنواع الحكم، والتكليف وعوارضه، ومعنى العلم والإدراك والتصور والتصديق.
- كما درَسْتَ خلاصة سريعة عن كل من مصدري الكتاب والسنة.
- لقد درَسْتَ إذاً في العام الماضي المادة التي ستكون موضوع بحثنا في هذا العام.

فلسوف نعود بك إلى التعريف بكل من هذين المصدرين بشَيءٍ من التَّفْصيلِ.

ثم ندرس وسائل استنباط الأحكام منهما، والموازين المحكّمة في الوثوق بهذه الأحكام والاطمئنان إلى صحّة انبثاقها من هذين المصدرين أو أحدهما. وهذه الوسائل والموازين هي التي يسمونها: (**مباحث الكتاب والسنة**) وهي التي تقدَّمَت عناوينها في صدر هذا الكتاب.

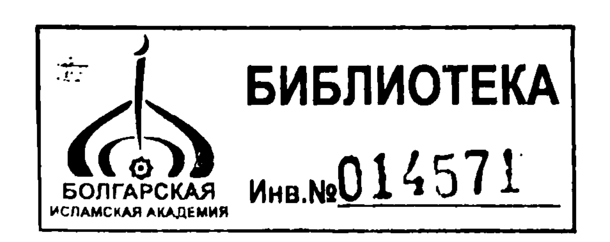
حتى إذا انتهينا من دراسة هذه الأبحاث، أحلناك إلى منهاج السنة الرابعة لتدرس فيها بقية مصادر التشريع، وهي الإجماع والقياس، والمصادر الفرعية، ثم لتدرس أحوال المستَنْبِطِ وشروطِه، وهي ما يسمونه بـ(مباحث الاجتهاد والتقليد).

فذلك هو الهيكل الإجمالي لهذا الفن العظيم، موزعاً على السنوات: (الثانية، والثالثة، والرابعة) في كلية الشريعة، وقد أوضحناه لك بهذا الشَّكْلِ حتى لا تنظر إلى منهاج كلِّ سنَةٍ منها نظرة استقلالية تجعلك تتخيل أبحاثه وحْدَةً مستقلَّةً بذاتها ومفصولةً عما قبلها وما بعدها، فإنَّ هذا التَّصوُّر من شَأْنِه أن يُقْصيكَ عَنْ جَوْهَرِ هذا العلم، وعن صِلَةِ بعضه ببعض، وعن تَذَوُّقِ أهميته وأَثَرِه في القدرة على استنباط الأحكام من المصادر الشرعية المختلفة أصلية كانت أو فرعية.

# مدخل

# في تعريف الكتاب والسنة

# وبيان حجّيَتِها



# كتاب اللّـه ﷻ

## ويتضمن البحث فيه المسائل التالية:

١. تعريفه .

٢. حجيته .

٣. السبيل إلى فهمه وتفسيره .

## ١- تعـريفـــه:

**هو اللَّفظُ المُعْجِزُ الموْحى بِهِ إلى مُحَمَّدٍ ﷺ، المُتَعَبَّدُ بِتِلاوَتِهِ والواصِلِ إلَيْنا عَنْ طَرِيقِ التَّواتُرِ.**

واللفظ الذي أوحي به إلى محمد ﷺ، هو هذا اللفظ العربي المتلوّ المسطور بين دَفَّتَي المصحف، فخرجت الترجمة الأعجمية أو العربية له، فإنه لا يسمى قرآناً، لأنه ليس اللفظ الذي أوحي به إلى النبي ﷺ.

ومعنى (المعجز) أي الذي أعجز البلغاء والفصحاء من العرب في سائر الأزمنة والبقاع[1] عن الإتيان بمثل أقصر سورة منه، بلاغةً ورُواءً[2] وأداءً للمعنى بالدقة نفسها، وذلك على الرغم من التحدي المتكرر الثابت فيه بأساليب مختلفة، وبالرغم من تطلعات كثير من العرب في كثير من العهود إلى تقليده، ومحاولاتهم المتكررة لمعارضته.

ومعنى (الموحى به) أي المُنزَّل على رسول الله ﷺ بوساطة جبريل عليه السلام.

وهذا أهم قيد في تعريف القرآن وتحديد ماهيته.

أما التقييد بـ(المتَعبَّد بتِلاوَتِه)، فلبيان أنَّ من خصائص هذا الكتاب الكريم أنَّ مُجرَّد قراءته تكسب القارئ أجراً من الله ﷻ، وتُعدُّ هذه القراءة نوعاً من العبادة المشروعة بدليل قوله ﷻ: ﴿وَٱتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ﴾ [الكهف: ٢٧]، ولا تصحُّ الصلاة إلا بقراءةِ شيءٍ منه، ولا يُغني عنه غيره من الأذكار أو الأدعية أو الأحاديث، ما أمكن تلاوة شَيءٍ من القرآن.

وأما القيد بكونه (واصلاً إلينا عن طريق التواتر)، فلبيان أن قرآنية آية من القرآن لا تثبت حتى تصل إلينا بطريق جموع غفيرة لا يمكن اتفاقها على الكذب، ترويها عن جموع مثلها إلى الناقل الأول لها، وقد نقلها هو عن جبريل عليه السلام عن الله ﷻ.

(١) جمع بقعة

(٢) حسن المنظر

هذا وقد وصل القرآن إلينا بكل من طريقي المشافهة والتدوين، فالقرآن إذاً موصول النسب برسول الله ﷺ بطريق النقل الشفهي المتواتر، وبطريق الكتابة المتواترة.

فإذا تأمَّلْتَ في هذا التعريف وقيوده، أدركْتَ حقيقة القرآن، وعلِمْت الفرق بينه وبين الحديث النبوي والقراءات الشَّاذَّة، والحديث القدسي والترجمة الحرفية للقرآن.

إذ الحديث ليس بمعجزٍ، وليس مُتعبَّداً بتلاوته.

والقراءة الشاذة ليست واصلة إلينا عن طريق التواتر.

والحديث القدسي غيرُ مُعجزٍ أيضاً إذ اللفظ فيه من النبي ﷺ، والمعنى من الله ﷻ

والفرق بينه وبين مطلق الحديث، أنَّ الحديث القدسي معزوّ إلى رب العزة ﷻ، أما الحديث المطلق فمذكور على لسان النبيِّ ﷺ.

**٢- حجّيتــه:**

فإذا ثبت أن هذا القرآن معجز، وأنه ليس مما تطوله قُدُرات البشر، فقد ثبت أنه كلام الله ﷻ، وأنه حجة على سائر الناس الذين تحلوا بالرشد ومقومات التكليف، فلا يسعهم الإعراض عنه أو تجاهل شَيءٍ من مبادئه وأحكامه. بل لا مَناصَ لهم من الإقبال عليه والتأمل فيه، ثم الخضوع لكل ما قد تضمنه من أوامر وتعليمات، فإن هم لم يفعلوا ذلك تحملوا يوم القيامة جريرة إعراضهم عنه ونسيانهم له، وسيحيق بهم قرار الله ﷻ الذي جاء مثبتاً في كتابه هذا: ﴿ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ القيامَةِ أَعْمَى * قالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنتُ بَصيرًا * قالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آياتُنا فَنَسيتَها وَكَذَلِكَ اليَوْمَ تُنسَى﴾ [طه: ١٢٤ - ١٢٦].

هذا، وأما الحديث عما يشتمل عليه كتاب الله تعالى من أحكام، فأمر معروفٌ لمن كان على صلة بهذا الكتاب العظيم، لا حاجة إلى سرد تفصيلاته في هذا المقام. وما أظنك وأنت طالب شريعة إلا على صلة وثيقة بكتاب الله تعالى. وحسبك أن تعلم أنه

يحوي سائر كليات الأحكام الفقهية المتعلقة بالعبادات، والمعاملات، والحدود، وعلاقة ما بين المسلمين وغيرهم في حالات السلم والحرب. هذا إلى جانب ما يرسُمه للناس من المبادئ الأخلاقية والمَناهج التَّربوية.

### ٣- السبيل إلى فهم القرآن وتفسيره:

لكي نخضَع للقرآن وأحكامه في حياتنا الفردية والاجتماعية، ولكي نجعله التشريع الهادي لمختلف قضايانا ومشكلاتنا، لابدَّ من أن نبدأ فنفهمه على وجهه، ونقف على دقائق معانيه وإشاراته، ومن ثم نصوغ من مفهوماته ومعانيه الصحيحة الأحكام والقوانين بالصياغة المألوفة في حياتنا اليوم؛ لتطبيقها على أتمِّ وجهٍ.

ولكن ما السبيل العلمي الصحيح إلى فهم القرآن وتفسيره؟

**لابدّ للوصول إلى ذلك من الاحتكام إلى مفتاحين اثنين:**

**المفتاح الأول:**

سنة رسول الله ﷺ ذلك لأن القرآن إنما أنزل بمنزلة دستور عام يتناول أكثر قضايا الحياة بشكل كلي؛ تاركاً النظر في الجزئيات والتفاصيل لبيان رسول الله ﷺ وشرحه. قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]. ولذلك فإن أول مهمة قام بها رسول الله ﷺ بعد إبلاغ الوحي الإلهي، إنما هو بيان معاني القرآن، وتفصيل مُجْملاتِه، وإتْمام دلالته. ويدخل في حكم ذلك معرفة أسباب النزول.

**المفتاح الثاني:**

تطبيق القواعد العربية المصطلح عليها عند العرب في دلالات الألفاظ وربطها بمعانيها، والأصول المتَّبعة في توسيع نطاق المدلولات: "العموم"، أو تضييقه: "الخصوص"، وفي كيفية تفسير الألفاظ بعضها لبعض ... إلخ.

ذلك لأن هذا الكتاب الإلهي، إنما أنزل بلغة عربية خالصة وخوطب به - بشكل مباشر - العرب، فكان لابدّ من تحكيم الأصول والقواعد العربية في تحديد المعاني المرادة من هذا الكتاب. قال تعالى: ﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾ [الشعراء: ١٩٣ - ١٩٥].

ويدخل في حكم القواعد العربية في هذا الصدد، معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومَجَاري أحوالها في حال تنزيل القرآن[١].

وإنما تتضمن بحوث هذا الكتاب التعريف بهذا المفتاح الثاني، وبيان كيفية استعماله. وهو يمثل لب قواعد أصول الفقه، وهي تدخل فيما أسماه الإمام الغزالي: كيفية استثمار الأحكام من النصوص.

**أهمية قواعد الأصول في تفسير النصوص الشرعية خاصة والنصوص القانونية عامة:**

إنَّ مِنَ الشروط التي لابدَّ منها في تفسير القرآن، التزام المقتضى الذي يدلُّ عليه العلم بكتاب الله تعالى، والتزام قواعد الأصول الفقهية في فهمه واستنباط المعاني منه. وهو ما أجملناه في المفتاح الثاني لفهم معاني القرآن فهماً صحيحاً.

وحَديثُنا الآن إنما يدور حول هذا الشرط:

- ما القواعد الأصولية التي تساعد على فهم القرآن واستخراج المعاني المقصودة منها؟

- ومن أين أتت ضرورة الالتزام بهذه القواعد؟

- وهل هي قواعد لفهم نصوص القرآن فقط، أم هي قواعد أساسية لفهم كل كلام صيغ باللغة العربيةِ قرآناً كان أو سنةً أو نصوصاً قانونية ؟

إن جملة القواعد الأصولية التي سنتحدث عنها مما يتوقف عليه فهم النص القرآني فهماً سليماً، إنما تتمثل في تلك القواعد العربية التي كانت في صدر الإسلام ملكة وذوقاً في صدور

---

[١] انظر: الموافقات للشاطبي: ٣٥١/٣ والبرهان للزركشي: ١٤/٤ و١٥و١٦.

العرب الذين لم تتسرب إليهم أسباب العجمة، ولم يَغْشَ على بصائرهم شَيءٌ من ضبابها. ثم تمثلت - على يد الإمام محمد بن إدريس الشافعي - في قواعد نُسِّقت ودونت واتخذت أساساً علمياً للتوصل بها إلى فهم النصوص، وذلك بعد أن تسربت العجمة إلى الألسن، وتفشت منها الجهالة إلى كثير من العقول، فلم تعد الملكة كافية، ولا الذوق السليم وافراً. فهذا ما دفع الإمام الشافعي إلى وضع كتابه "الرسالة" الذي أداره على موضوع البيان، وبحث فيه السبل الصحيحة إلى ما به يكون البيان، وقيمة الاجتهاد في تجلية أسبابه والوصول إلى إرادة الله تعالى من كلامه[1].

والنصوص العربية تَدلُّ على معانيها بكيفيات شتى، فقد تدلّ بحقائقها، كما يمكن أَنْ تدلَّ بمجازاتها. وهي تدلّ بألفاظها وصياغاتها، كما تَدلُّ على معان أخرى في الوقت ذاته بإشاراتها ودلالاتها. وقد يتسع النص حتى يشمل ما لا حصر له من أفراد المعنى، وقد يضيق حتى لا يشمل إلا فرداً واحداً. وقد يتعين هذا الفرد فلا يجوز التجاوز إلى غيره، وقد لا يعيّنه النص فيصدق بأي فرد من ماصدقاته.

فلم يكن بدّ - للوصول إلى شَغاف المعنى المقصود - من دراسة هذه الحالات وأشباهها مما يعتور اللغة العربية ويعرض لألفاظها ونصوصها.

إن أهمية دراسة هذه الدلالات وقواعدها، لا تقل أهمية عن دراسة نحو العربية وصرفها، فكلاهما شرط أساسي لفهم المعنى المراد من النص على أتم وجه.

ولعلك تعلم أن من أهم أسباب الخلافات الواسعة بين مدرستي الرأي في العراق والحديث في الحجاز في الاجتهاد في الأحكام، عدم رجوع كل منهما إلى تحكيم هذه القواعد، إذ كان عصر الملكة العربية الصافية بدأ ينحسر، وانتشرت العجمة وأسبابها بين الناس بسبب اتساع الفتوحات، وهجوم الكثير من العادات والأعراف الطارئة على المجتمع الإسلامي، مع ابتعاد الناس عن ظل الوحي وعصر النبوة. فلما فرغ الشافعي رحمه الله تعالى

---

[1] الرسالة: ص٢١ - ٢٣.

من تدوين هذه القواعد التي استلّها من السليقة العربية الأصيلة، واستخرجها من فهوم الصحابة للنصوص، قضت هذه القواعد على الكثير من الخلافات القائمة ما بين المدرستين؛ إذ كان لهم في الاحتكام إليها ما خفف من غلواء أهل الحديث في الالتزام بحرفية النص، وقضى على تفريط الآخرين في اعتمادهم على الرأي، فلقد أصبح الرأي الاجتهادي بعد ذلك مضبوطاً بكوابح هذه القواعد. أما ما تجاوز ذلك فرأي مذموم يجافي قواعد العربية ولا يتفق مع الأدلة الشرعية.

ولتعلم أننا إنما نعني في هذا الصدد من النصوص القرآنية، تلك الآيات التي لم تقف عند حد البداهة والوضوح المطلق لكل عربي اللسان، ولم ترتفع أيضاً إلى حد الإبهام والتشابه الذي أشار إليه القرآن بقوله ﷻ: ﴿ وَما يَعلَمُ تَأويلَهُ إلّا ٱللَّهُ ﴾ [آل عمران: ٧] بل وقفت من الوضوح عند درجة وسطى، بين الكلام الواضح البديهي، والكلام المبهم الغامض. لا جرم أن الآيات التي تقف عند هذه الدرجة هي معظم آيات الأحكام، وقد تلحق بها آيات أخرى تقف معها في هذه الدرجة ذاتها، ولكن غرضنا في هذا المقام إنما يتعلق بآيات الأحكام دون غيرها.

وإلى هذا التقسيم أشار عبد الله بن عباس رضي الله عنهما فيما رواه عنه ابن جرير الطبري في مقدمة تفسيره عندما قال: «التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، ووجه لا يُعْذَرُ أحدٌ بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله»[1].

وهكذا أنزل الشارع الحكيم آيات تشريعه ملزماً بها عباده، ولكنّه سلّم مفتاح فهمها واستنباط سائر مضموناتها إليهم، عندما جعل ترجمان أحكامه المنزلة عليهم اللغة العربية، وجعل الحَكَم في فهمها قواعدها وآدابها. ومن هنا شرّف الله العلماء من عباده بمزية الاجتهاد، وجعل لهم على ذلك المثوبة والأجر أصابوا أو أخطأوا.

---

[1] تفسير الطبري: ١/٥٧.

# ســنّة رســول اللّه ﷺ

## ويتضمن البحث فيها بيان المسائل الآتية:

١. التعريف بها.

٢. بيان حجيتها ومرتبتها من الكتاب.

٣. أقسام السنة من حيث درجة القوة والضعف.

٤. أقسام السنة من حيث ما يدخل منها في نطاق التشريع وما لا يدخل.

٥. أقسام السنة من حيث كونها داخلة في أحكام الإمامة أو القضاء أو التبليغ.

٦. البحث في اجتهاد النبي ﷺ وما يترتب على القول بذلك.

## ١- معنى السُّنة في اللغة والاصطلاح:

تطلق السنة في اللغة على ما قد يتخذه الإنسان لنفسه من طريقة في الحياة، بقطع النظر عن كونها محمودة أو مذمومة، وهو المعنى المراد من (السنن) في قوله تعالى: ﴿ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرواْ فِي الأَرْضِ فانْظُرواْ كَيْفَ كانَ عاقِبَةُ المُكَذِّبين ﴾ [آل عمران: ١٣٧] وهو المراد من قوله ﷺ: «مَنْ سَنَّ في الإسْلامِ سنَّةً حَسَنَةً فلَهُ أَجْرُها، وأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بها بَعْدَهُ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أُجورِهِمْ شَيءٌ، ومَنْ سَنَّ في الإسْلامِ سُنَّةً سَيئَةً، فعلَيْهِ وُزْرُها وَوُزْرُ مَنْ عَمِلَ بها مِنْ بَعْدِهِ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أَوْزارِهِمْ شَيءٌ»[١].

ومما تجدر ملاحظته أن (السنة) لا يُعبَّر بها في اللغة عن الطريق الحسي الذي يسلكه الإنسان في الأرض، وإنما يُعبَّرُ بها عن الطريقة المعنوية التي هي رديف المبدأ والمنهاج[٢].

أما (السنة) في الشريعة الإسلامية فلها معنيان اثنان: أحدهما اصطلاح فقهي يُعْرَفُ بين الفقهاء، والثاني اصطِلاحٌ أُصوليٌّ يَتَعارَفُ عليه عُلَماءُ أُصولِ الفِقْهِ.

فأما معناها **عند الفقهاء** فهو: كُلُّ حُكْمٍ شَرْعيٍّ يترَتَّبُ على فِعْلِهِ الثَّوابُ، دونَ أَنْ يَسْتَلْزِمَ الإعْراضُ عنْهُ أَي وُزْرٍ أَو عِقابٍ. وهو أحد الأحكام التكليفية الخمسة.

وأما معناها **عند الأصوليين**، فهو: كل ما أُثِرَ عن رسول الله ﷺ من **قولٍ** أو **فعلٍ** أو **تقريرٍ**. وجرى الخلاف في زيادة: **الوصف**.

---

(١) أخرجه مسلم في الزكاة، باب الحث على الزكاة ولو بشِقِّ تمرةٍ أو كلمةٍ (١٠١٧) وهو في العلم باب مَنْ سَنَّ في الإسْلامِ سنَّةً حَسَنَةً أو سَيئَةً (١٠١٧) عن جَريرِ بْنِ عبدِ الله البَجَليِّ ﷺ.

(٢) انظر: لسان العرب، مادة: سنن ١٣/٢٢٥.

فمن اقتصر على الثلاثة، كان دليله أَنَّ الصِّفات أُمورٌ خلقية، لا دَخْلَ لها في التّشْريعِ والتّكْليفِ.

ومن أدخلها في التعريف كان دليله أَنَّ مِنَ الصِّفاتِ ما هو راجعٌ إلى الأخلاق؛ كالحلم والصبر والجود. ومعلوم أَنَّ للمِراسِ والسُّبل التربوية سبيلاً إلى إمْكانِ التَّحلي بها.

فالسنة في اصطلاح الأصوليين إذن، تشمل سائر الأحكام، مما كان دليله قولاً أو فعلاً أو تقريراً نُسِبَ إلى النبي ﷺ. على حين أنها لا تشمل في اصطلاح الفقهاء إلا حكماً واحداً من الأحكام التكليفية كما ذكرنا.

على أَنَّ عُلماءَ الشريعة الإسلامية قد يُطْلِقونَ (السنة) على الطَّريقَةِ التي أُثِرَتْ عن النبيِّ ﷺ أو عن خُلفائهِ الرّاشِدينَ وصَحابَتِه الكِرام في مختلف شؤون الحياة.

وإنما يُقابِلُها بهذا المعنى (**البِدْعَة**) وهي كُلُّ ما ابتُدِعَ في الدِّيْنِ، مما لم يُعْهَدْ في حَياةِ النَّبيِّ ﷺ ولا في عَهْدِ خُلَفائهِ الرّاشِدينَ، فتكون السُّنَّةُ بهذا المعنى أَقرب إلى مدلولها اللُّغويِّ العامِ مِنْ اصطلاحها الشَّرْعيِّ الخاص.

## ٢- مرتبة السنة من القرآن والتأكيد على حجيتها:

لقد أطال كثير من العلماء في بيان مرتبة السنة من القرآن من حيث حجّية الدلالة على الأحكام الشرعية، وانتهى أكثرهم إلى أن السنة إنما تأتي في الدرجة الثانية. واستشكل بعضهم أن هذا الترتيب يتنافى مع ما هو ثابت من أن أكثر السنة إنما جاء بياناً لأكثر ما في القرآن، فهي تعدّ بذلك قاضية عليه! كما استشكلوا أن هذا الترتيب - لو صحَّ - لوجب على المجتهد أن يترك السنة ويأخذ بظاهر القرآن، كلما رأى تعارضاً بين نص القرآن وسنة ثابتة عن النبي ﷺ، وهو خلاف ما يقرره علماء الأصول في باب البيان وباب التعارض والترجيح.

ويُغنينا عن تفصيل الإجابة على هذين الإِشْكالَيْنِ، أَنْ نتبيَّن المعنى السليم الذي يجب أن يُراد من قولهم: إنَّ مرتبة السنة متأخرة عن مرتبة القرآن. فإنَّ كُلاًّ من هذين الإشكالين ما قاما في الذهن إلا من جرّاءِ فهمٍ خطأ لهذا التَّصْنيفِ بين السنة والقرآن.

والمعنى المراد من ذلك، أن مصادر الشريعة الإسلامية ليست في حقيقتها إلا فروعاً لأصلٍ رئيسي واحد هو القرآن. فالقرآن هو المصدر الوحيد - في الحقيقة - لهذه الشريعة الغراء. فليس للناس أن يأخذوا أحكام الله ﷻ في حَقِّهِمْ إلا منه وحده. ثم إن الأخذ منه يكون بالخضوع لأوامره ونواهيه المباشرة، ويكون أيضاً بالرجوع إلى الموازين التي أمر بالرجوع إليها، وأولها السنة، ثم الإجماع، ثم القياس ... إلخ.

فالأخذ بالسنة ليس واجباً إلا من حيث إن القرآن أوجبه، وكذلك سائر المصادر الأصلية والفرعية الأخرى. وقد أطال الإمام الشافعي - رحمه الله - في تجلية هذا المعنى في كتابه (الرسالة)، وهو المعنيّ بقوله: (فَمَنْ قَبِلَ عَنْ رَسولِ اللهِ ﷺ، فعَنِ اللهِ قَبِلَ)[1].

فمن هنا يتبوأ القرآن المرتبة الأولى بين مصادر التشريع؛ لأنه هو الذي أعطى المصادر الأخرى حجّيتها. فالتَّفاوتُ إذن اعتباريّ مجرَّد، بمعنى أنه لا ينافيه أن تكون السنَّة قاضية - من حيث البيان - على كثيرٍ من نصوص القرآن، لأنَّ هذا هو قرار القرآن نفسه، وذلك في قوله الله ﷻ: ﴿ وَأَنزَلنا إِلَيكَ ٱلذِّكرَ لِتُبَيِّنَ لِلنّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيهِم وَلَعَلَّهُم يَتَفَكَّرونَ ﴾ [النحل: ٤٤].

إذن فليس من مستلزمات هذا الترتيب ألبتة إهمال السنة، كلما قام مظهر تعارض بينها وبين القرآن؛ لأن التعارض الحقيقي بين القرآن والسنة الثابتة منفي بالدليل

---

[1] الرسالة ص٧٨ فما بعد.

العقلي، فبقي معنى التعارض - إن وجد - محصوراً في مظهر يوهِمُ ذلك، أو في حالة لم يُتأكد فيها من ثبوت السنة وسلامة نسبتها إلى النبي ﷺ.

أما حجية السنة فقد بات القول فيها من الكلام المكرر المُعاد. ولا نحسب إلا أن أدلَّة حُجّيَتِها القاطعة معروفة لكُلِّ مُسْلِمٍ صادِقٍ في إسْلامِه، وكيف يَرْتابُ في حُجّيَتِها مُصَدِّقٌ بكتابِ الله القائلِ: ﴿ مَنْ يُطِعِ ٱلرَّسولَ فَقَد أَطاعَ ٱللَّهَ ﴾ [النساء: ٨٠] والقائل: ﴿ وَما ءاتَىٰكُمُ ٱلرَّسولُ فَخُذوهُ وَما نَهَىٰكُم عَنهُ فَٱنتَهواْ ﴾ [الحشر: ٧]، والقائل: ﴿ وَمَن يُشاقِقِ ٱلرَّسولَ مِن بَعدِ ما تَبَيَّنَ لَهُ ٱلهُدَىٰ وَيَتَّبِع غَيرَ سَبيلِ ٱلمُؤمِنينَ نوَلِّهِۦ ما تَوَلَّىٰ وَنُصلِهِۦ جَهَنَّمَ وَساءَت مَصيرًا ﴾ [النساء: ١١٥]، إلى آخر ما هنالك من الآيات القاطعة في الدلالة على أن السنة ترجمان القرآن وشرحه الذي لا ينفك عنه!

ومع هذا، فإنك لتعجب من أن ترى في الناس من يظهر الإيمان بكتاب الله تعالى والغيرة على ما فيه من مبادئ وعظات وأحكام، ثم إنه لا يريد أن يضبط نفسه وعقله بهذا الذي أمرنا القرآن أن نضبط أنفسنا وعقولنا به من اتّباع سنة المصطفى ﷺ مصطنعاً لنفسه ما يشاء من الحجج والأسباب! ...

ولسنا نشك في أن هؤلاء الناس، قد قرروا إطلاق أنفسهم من ربقة القرآن وأحكامه، قبل أن يقرروا إطلاقها من مقتضيات السنة وأحكامها، ولكن شَقَّ عليهم أن يواجهوا الناس بخروجهم على القرآن وتعليماته، فاتخذوا من القرآن كلاماً لا مضمون له إلا ما تهواه أنفسهم ويتفق مع مصالحهم وأغراضهم. وإنما يعينهم على ذلك أن يبعدوا السنة عن طريقهم، ويقطعوا ما بينها وبين القرآن من علاقة التفسير والبيان.

وقد سبقهم إلى ذلك بعض الزنادقة والمارقين، فما كان حالهم في الظهور والافتضاح إلا أسوأ ممن جاهروا بالكفر والعصيان ومحاربة كتاب الله ﷻ. وغدت الأمة الإسلامية تتقي شرّ عبثهم أكثر مما تتقي مجاهرة الكافر بكفره والفاسق بفسوقه.

ويفرّ هؤلاء الناس من ملزمات الآيات التي ذكرناها آنفاً إلى القول بأنهم لا يشكون بمكانة السنَّة النَّبويةِ بحدِّ ذاتها، وبضرورة التَّمسُّك بها، إلّا أنَّ الزمن قد تَقادَم عليها، فتسلَّل إليها الكثير من الأباطيل والأكاذيب حتى التَبَس الصحيحُ منها بالضعيف وبالموضوع، واختلف العلماء في ذلك اختلافاً كبيراً، فلم يبق بين أيدي الناس سنَّة يطمئن المسلم في الاعتماد عليها.

وإنك لتتبين من هذا الاعتذار الذي يتمسَّكون به، أن كفرهم بكتاب الله تعالى ليس أَقلَّ مِنْ كُفْرِهِم بسُنَّةِ نبيِّهِ محمَّد ﷺ؛ إذ لو صدق بُرهانُهم الذي يعتذرون به، لعاد ذلك بالنقض البين على قول الله ﷻ: ﴿ وَأَنزَلنا إِلَيكَ ٱلذِّكرَ لِتُبَيِّنَ لِلنّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيهِم﴾ [النحل: ٤٤].

ولكان من أبرز مستلزمات برهانهم هذا، أن الله قد عَهِدَ للناس في تبين معاني كلامه، إلى نبراس لم يَدُمْ ضياؤُه إلا مُدَّةً يسيرةً من الزمن؛ إذ سرعان ما انطفأ النبراس وعاد الغموض يغشّي كتاب الله ﷻ، ويعوزه البيان الذي لا سبيل إلى تطبيق القرآن من دونه. فقد آل تكليف الله إذن عباده بفهم القرآن والعمل به إلى عبث، ثم آلت القدرة الربانية التي عهدت في بيان القرآن إلى السنة التي ضاعت معالمها في غمار الأباطيل والأكاذيب إلى ضَعْفٍ يتنزَّه عنه أقوياء الناس فضلاً عن رب العالمين ﷻ.

فكلُّ من اعتذر عن التمسك بالآيات التي سبق ذكرها بهذه الحجَّة عن صِدْقٍ، لابدَّ أن يلتزم بهذه النتيجة التي تعود بالنقض على الإيمان بالله وكتابه، أَقَرَّ لِسانُه بذلك أم لا، تنبَّه إليه أم لم يتنبَّه.

### ٣- جهود العلماء في حفظ السنة:

على أنَّ الواقع الذي يُشاهِدُه كلُّ مُتبصِّرٍ حرٍّ، نقيض هذه الحجَّة تماماً. فما حُفِظَ شَيءٌ بعدَ كِتابِ الله مِنَ التَّلاعُبِ والعَبَثِ كالسنة النبوية المطهرة، وما قام للعلماء جهد

أَشْبَه بالمعجزة الخارقة كجهدهم في تحصين السنة النبوية، من خلال فنّ (مُصْطَلح الحديث) و(ضَوابِط الجَرْحِ والتَّعديل). ولَئِنْ دَلَّ رُكامُ الأَحاديثِ الموْضوعَةِ والباطلةِ التي تُرِكتْ مَنْثورَةً خارجَ هذا الحصن على شَيْءٍ، فإنّها الدّلالةُ على مدى صفاء ونقاء ما قد بقي محفوظاً في داخله. ثم إنَّ تصنيفهم لهذا الذي شملته وقاية الرواية وقواعد الإسناد إلى متواتر وآحاد، وتقسيمهم الآحاد إلى صحيح وحسن ومتفاوت في الحسن، إنما هو مظهر آخر للدقة المتناهية في حماية السنة المطهرة، من هذا الذي يشتهي المبطلون أن تتلبس السنة المحمدية به.

فثبت بذلك أن هذا القرآن لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه؛ لأن البيان الذي قيضه الله تعالى له، وصل إلينا صافياً من الشوائب مكلوءاً بعناية الله بتسخير من شرفهم الله تعالى بخدمته وحمايته، ولم يعفُ عليه الزمن كما قالوا، ولم يلتبس بشيء من الباطل كما توهموا أو أوهموا.

ولا مطمع في إيقاظهم من غيهم بذكر الأحاديث الصحيحة التي تحذِّر من نبذ السُّنَّةِ النبويةِ والتفريقِ بينها وبين القرآن، مثل قوله ﷺ: «تَرَكْتُ فيكُمْ أَمْرَيْنِ، لَنْ تَضِلّوا ما تَمَسَّكْتُمْ بِهِما: كِتابَ اللَّهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ»[1]. وقوله ﷺ: «يوشِكُ الرَّجُلُ مُتَّكِئًا عَلَى أَريكَتِهِ يُحَدَّثُ بِحَديثٍ مِنْ حَديثي فَيَقولُ: بَيْنَنا وَبَيْنَكُمْ كِتابُ اللَّهِ ﷻ، فما وَجَدْنا فيهِ مِنْ حَلالٍ اسْتَحْلَلْناهُ، وَما وَجَدْنا فيهِ مِنْ حَرامٍ حَرَّمْناهُ، أَلّا وَإِنَّ ما حَرَّمَ رَسولُ اللَّهِ ﷺ مِثْلُ ما حَرَّمَ الله»[2].

---

[1] أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الجامع، باب النهي عن القول بالقدر (١٦٦١).

[2] أخرجه أبو داود في السنة، باب لزوم السنة (٤٦٠٤)، والترمذي في العلم، باب ما نهي عنه أن يقال عند حديث النبي ﷺ (٢٦٦٤)، وابن ماجه في المقدمة (١٢) عن المِقْدامِ بْنِ مَعْدي كَرِبَ ﷺ واللفظ لابن ماجه.

ومثل كثير من الآثار الواردة عن أصحاب رسول الله ﷺ كقول ابن مسعود ﷺ: «عَلَيْكُمْ بِالعِلْمِ قَبْلَ أَنْ يُقْبَضَ، وَقَبْضُهُ أَنْ يُذْهَبَ بِأَصْحابِهِ، عَلَيْكُمْ بِالعِلْمِ، فَإِنَّ أَحَدَكُمْ لا يَدْري مَتَى يُفْتَقَرُ إِلَيْهِ أَوْ يُفْتَقَرُ إِلَى ما عِنْدَهُ، إِنَّكُمْ سَتَجِدونَ أَقْوامًا يَزْعُمونَ أَنَّهُمْ يَدْعونَكُمْ إِلَى كِتابِ اللَّهِ وَقَدْ نَبَذوهُ وَراءَ ظُهورِهِمْ فَعَلَيْكُمْ بِالعِلْمِ، وَإِيّاكُمْ والتَّبَدُّعَ، وَإِيّاكُمْ والتَّنَطُّعَ، وَإِيّاكُمْ والتَّعَمُّقَ، وَعَلَيْكُمْ بِالعَتيقِ»[1].

إذ لا يبعد أنْ يتنطَّعَ أحدهم كما تخوَّف ابنُ مسعودٍ، فيقول: إنَّ الاستدلال بالسنَّةِ على حُجّيَةِ السنَّة مُصادَرَةٌ على المطلوب، ودَوْرٌ يَنْأَى عنه المنطقُ العلميُّ! يقول هذا، وهو لا يدري أنَّ هذا التَّنَطُّع منه يفرض عليه أَنْ ينبُذَ كلَّ ما قد وصل إلينا مِنَ الدين عن طريق سيدنا محمد ﷺ، وفي مقدمة ذلك القرآن نفسه. فإنَّ قرآنية القرآن لم تَثْبُتْ لدينا إلا بواسطة إخبارِ النَّبيِّ ﷺ بذلك ! ... وإنما الميزان العلمي الذي يدعو إلى الأخذ والقبول أو الترك والرفض إنما هو صحَّة السَّنَد أو عدم صحَّته.

وربما أمعن أحدهم في تنطُّعِه، وازداد تصنُّعاً للعلم بمضغ عباراته وألفاظه فقال: إن أكثر ما وصل إلينا من السُّنَّة إنَّما وقف من قوة الثبوت عند حدود الظنِّ؛ لأنَّه إنَّما انتهى إلينا عن طريق خبر الآحاد، وإنَّ الظَّنَّ لا يُغْني عن الحقِّ شيئاً.

والجواب - الذي يجب ألا يفوت أي عالم متبصر بهذا الدين -: أن الدليل القطعي قد توافر على أن المسلمين مُتعبَّدون، فيما يتعلَّق بالتكاليف والأحكام العملية بالدلائل الظَّنية التي ينطوي عليها خبرُ الآحاد. فقد ثبَت بطُرقٍ كثيرةٍ بلَغَتْ مبلغ التواتر المعنوي أنَّ النَّبيَّ ﷺ كان يبعث آحاد الصحابة إلى البلاد والقبائل المختلفة لتعليم المسلمين أحكام دينهم، ومعلوم أن الواحد مهما كان موثوقاً، فهو معرض للخطأ

---

[1] أخرجه الدارمي في المقدمة، باب من هاب الفتيا وكره التنطع والتبدع (١٤٣).

والنسيان. فخبره لا يرقى على درجة الظن، ومع ذلك فقد تكرر من النبي ﷺ إرسال هؤلاء الآحاد إلى الجهات المختلفة لتعليم الناس أحكام الحلال والحرام، وتكليفه الناس باتباع إخباراتهم واعتمادها. فكان ذلك دليلاً قاطعاً على أن النبي ﷺ كان يلزم أصحابه باتّباع الأدلّة الظنّية في نطاق الأحكام العملية. وهذا دليل هو أساس ما التقت عليه كلمة الفقهاء جميعاً من أنَّ خبر الآحاد إذا صَحَّ إسْنادُه ومتْنُه، وجبَ العمل به، وإن كان ظنّيَ الثبوت بالمعنى الذي أشرنا إليه، لا نعلم في ذلك خلافاً يعتدّ به بين أئمة المسلمين[1].

إذن فقد آل الاحتجاج لنبذ السنة، بأنها لا تفيد أكثر من الظن، والظن لا يغني من الحق شيئاً؛ آل الاحتجاج بهذا القول إلى تنطّع ممجوج أقيم على ركام من الجهل بالفرق بين المبادئ الاعتقادية، والأحكام الاجتهادية العملية. ولو عقل هؤلاء الناس لعلموا أن القرآن نفسه، وإن كان قطعي الثبوت، لا ترقى دلالته في كثير من النصوص ولا سيما تلك التي تتناول الأحكام العملية على درجة الظنِّ.

هذا، وأحسب أن الدوافع الكامنة وراء من يدعو اليوم إلى اطّراح السنة، ظاهرة غير خفية، ومعروفة غير مجهولة؛ لذا فليس ثمة حاجة إلى عرض الأدلة الكثيرة التي يذكرها علماء الشريعة الإسلامية في هذا الصدد؛ إذ المشكلة ليست ناجمة - عند هؤلاء الناس - من جهلهم بهذه الأدلة، بل من رغبتهم في التحرر من قيود القرآن ذاته.

لذا فإنّا نقول: إن تربص هؤلاء الناس بكتاب الله تعالى، والكيدَ له من هذا المنطلق يجعلنا أمام برهان جديد على مدى أهمية السنة المطهرة في حفظ القرآن بعيداً من عبث

---

[1] انظر: المستصفى للغزالي: ١/١٤٦، كشف الأسرار على أصول البزدوي: ٢/٣٧٠ فما بعد .

العابثين. وعلى أن السنة النبوية هي البيان الذي لابدّ منه لكتاب الله ﷻ في كل زمان ومكان.

## ٤- أقسام السنة من حيث ما يدخل منها في نطاق التشريع وما لا يدخل:

مما لا شك فيه أن النبي ﷺ - وهو أفضل الخلائق على الإطلاق - بشرٌ من الناس، وقد أمره الله ﷻ أن يعرّف نفسه للناس على أنه ليس إلا بشراً مثلهم، ولكن الله اختاره ليكون رسوله إلى بني جنسه: ﴿قُل إِنَّما أَنا بَشَر مِّثلُكُم﴾ [الكهف: ١١٠].

إذن، فمما لا ريب فيه أن بين رسول الله ﷺ، وسائر الناس قاسماً مشتركاً، هو مجموعة الصفات البشرية الفطرية التي يخضع لها الإنسان، حاشا ما قد يجوز طروؤه على الإنسان من الصفات الجانحة أو العاهات المشينة أو الأمراض المنفرة.

فهو يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، ويتزوج النساء ويتعرض لأسباب الرضا والغضب ... إلخ.

وهذا مما يجعلنا على يقين بأن حياة النبي ﷺ وتقلباته، ليست جميعها تشريعاً، أي ليس كلها داخلاً البتة في نطاق الأوامر أو النواهي التي إليهما مردّ الأحكام التشريعية المختلفة. ولكن لا شك أن الكثير منها أو أكثرها داخل في هذا النطاق، حامل إلى الناس مسؤولية إبلاغهم أحكاماً تكليفية ... فكيف السبيل إلى تمييز هذا عن ذاك ؟ وما القاعدة التي تتم على أساسها معرفة التصرفات البشرية التي ليس لها طابع تشريعي، والتي تحمل إليهم الدلالات التشريعية، وتقيدهم بمسؤولية التَّأسي والاقتداء به ﷺ ؟

بوسعنا أن نلخص الإجابة على هذا السؤال المهمّ ببيان ما يلي:

قلنا: إن السنة النبوية تنقسم إلى أقوال وأفعال وإقرار.

فأمّا الأقوال، فهي في الغالب مبرأة من هذا اللبس، لأنها لا تأتي إلا في قالب أمر أو نهي أو إخبار. فأما الإخبار فخارج عن نطاق التشريع كما هو معلوم. وأما الأمر

والنهي فإن كُلاًّ منهما نص في الدلالة على حكم تشريعي، وهو آيلٌ إلى أحد الأحكام التكليفية الخمسة.

وإنما يتصور دخول اللبس على كل من الفعل والإقرار، وإنما يطوف اللبس بإقراراته ﷺ، إذا كانت متعلقة بأفعال الناس، فأما إن كان إقراراً على قول فحكمه كحكم السنة القولية ذاتها بشروط معينة لا يتسع ذكرها في هذا المقام.

إذن، فالبحث في هذا الصدد محصور في أفعال النبي ﷺ، وإقراراته المتعلقة بأفعال الآخرين، فنقول:

إن جميع أفعال النبي ﷺ، تحمل في طيّها دلالة تشريعية لنا، بحيث يستفاد منها الوجوب أو الندب أو الإباحة الجديدة، حسب ما تَدلُّ القرائن، إلا أنواعاً ثلاثة من الأفعال، فإنها لا تحمل في طيّها أي دلالة تشريعية لنا.

النوع الأول: ما يدخل تحت سلطان الهواجس النفسية؛ كالحركات العفوية وبعض حركات الأعضاء التي من شأنها أن تأتي استجابة لبعض الغرائز النفسية.

النوع الثاني: أفعال داخلة تحت سلطان الجبلة البشرية؛ كالقيام والقعود، وأصل الأكل والشرب، وأصل النوم واليقظة؛ أي بقطع النظر عن الكيفية أو الهيئات المتعلقة بكل منها.

النوع الثالث: أفعال أخرى خارجة عن النوعين السابقين، ولكن قام الدليل الخارجي على أنها أفعال خاصة به ﷺ، من دون سائر الناس، كوصاله في الصوم، وعدم أخذه الصدقات من الناس[1]، وجمعه أكثر من أربع نسوة في عصمته.

---

[1] جَرَيْنا على ما هو الرّاجحُ من أنَّ مسمى الفعلِ يشْمَلُ الكَفَّ أيضاً.

فليس في شيء من هذه الأفعال دليل على مشروعيته لنا، أي لسنا متعبدين به، لمجرَّد فعل النبي ﷺ له.

قال المَحَليُّ في شرح جمع الجوامع للتاج السبكي: (وما كان من أَفْعالِه ﷺ جِبلّياً، كالقيام والقعود والأكل والشرب، أو بَياناً، كقَطْعِه السّارِقَ من الكوع بياناً لمحل القطع في آية السرقة، قالَ المُصنِّفُ: «رويَ بإِسْنادٍ حَسَنٍ أَنَّهُ ﷺ قَطَعَ سارِقاً مِنَ المِفْصَلِ»[1] أو مُخصَّصاً به، كزيادته في النكاح على أربع نسوة، فواضحٌ أنَّ (البيان) دليلٌ في حَقِّنا، وغيرُه لَسْنا مُتَعبَّدين به)[2].

والمراد بكوننا غير متعبَّدين به، أنَّ الأفعال الجبلية ونحوها لا يتعلَّق بها أي خطاب تكليفيٌ من الشارع الحكيم جَلَّ جَلَالُهُ. وليست ممارسة النبي ﷺ لها إلا بدافع قاسم مشترك بيننا وبينه، ألا وهو سلطان الغريزة البشرية وأحكامها.

وهكذا، فإن سائر ما يتقلَّب به النبي ﷺ من الأوضاع البشرية الجبلية، إنما يتقلَّب فيها بدافع من محضِ بشريته، فهي بمعزِل عن أي دلالة تشريعية مما يدخل في خطاب التكليف. ولعل من أبرز الأدلَّة على ذلك ما تلمحه من الدلالة الإنكارية على المشركين في قوله تعالى حكاية عنهم: ﴿وَقَالُواْ مَالِ هَٰذَا ٱلرَّسُولِ يَأۡكُلُ ٱلطَّعَامَ وَيَمۡشِي فِي ٱلۡأَسۡوَاقِ﴾ [الفرقان: ٧].

من أَجْلِ هذا، كان تعبير الجلال المحلي عن هذا المعنى بقوله: (لسنا مُتعَبَّدينَ به) أَدَق من تعبير كثيرٍ من الأصوليين بقولهم: (إِنَّه يَدلُّ على الإباحَةِ)[3]؛ ذلك لأن

---

[1] أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٨/٢٧١) وينظر التلخيص الحبير لابن حجر: ٢٩/٤.

[2] جمع الجوامع وشرحه: ٩٧/٢.

[3] انظر: الإحكام للآمدي٨٩/١، واللُّمع لأبي إسحاق الشيرازي مع شرحه للشيخ محمد يحيى بن أمان: ص٣٨٩، وأصول السرخسي: ٨٦/٢ .

الإباحة حكم من الأحكام التكليفية الخمسة على الصحيح، ولا ينافيه أن مداره على التخيير ... وإنما تستنبط الإباحة من مثل قوله تعالى: ﴿وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ وَلَا تُسْرِفُوٓاْ﴾ [الأعراف: ٣١].

فإن الدلالة عليها جاءت من خلال صيغة الأمر التي هي إحدى صيغ التعبير عن الحكم التكليفي. ومعنى التَّكْليف فيها ضرورة خضوع الناس لما دل عليه هذا الخطاب التكليفي من معرفة أن تناول الطعام والشراب إنما هو من المباحات، فليس لأحد من الناس أن يصطنع التقرب إلى الله بامتناعه عن تناولهما أو بالتضييق على نفسه في تناول ما يحتاج إليه منهما. وفرقٌ كبيرٌ بين نصٍّ تشريعي سيق مساق البيان لحكم شرعي، وعملٍ جِبليٍّ سيق إليه النبيُّ ﷺ بدافع من محض بشريته. نعم، لا يخلو ما قد يقومُ به النَّبيُّ ﷺ مِنْ أَعمالٍ جبليَّةٍ عن الدلالة اللُّزوميَّةِ على أنَّ هذِه الأعمال مما لا حَرَجَ فيه؛ لأنها لو كانت محلَّ استنكارٍ من الشارع لما تلبَّسَ بها المعصوم ﷺ.

ولعلَّ الإمام الشاطبي من خَيْرِ مَنْ فرَّقَ بين ما يدخل تحتَ حُكْمِ الإباحَةِ التي هي حكمٌ تكليفيّ على الصحيح، وما يدخل تحت البراءة الأصلية، فلا يتعلَّق به أي حكمٍ تكليفيّ، ولنكتفي من كلامه الطويل في هذا الصدد بنقل النصِّ التالي:

(إذا ثبت هذا، فالأوصاف التي طُبِعَ عليها الإنسان؛ كالشهوة إلى الطعام والشراب لا يُطالَبُ برفعها، ولا بإزالة ما غُرِسَ في الجِبِلَّةِ منها، فإنه من تكليف ما لا يُطاقُ، كما لا يُطالَبُ بتحسين ما قبح منه خلقة جسمه، ولا بتكميل ما نَقُصَ منها، فإن ذلك غير مَقْدورٍ للإنسان. ومثل هذا لا يقصد الشارع طلباً له ولا نهياً عنه، ولكن يُطْلَبُ قهر النفس عن الجنوح إلى ما لا يحل، وإرسالها بمقدار الاعتدال فيما يحل)[1].

---

[1] الموافقات للشاطبي: ١٠٨/٢، وانظر ما قاله أيضاً في هذا الموضوع في الجزء الأول من ص١٦١ فما بعد، في الجزء الثاني من ص١٠٦ فما بعد.

**والخلاصة** أن كلَّ ما يصدر عن النبي ﷺ بعد النبوة من الأفعال الجِبِلّيَةِ والحركات الاستجابية للغرائز البشرية، ليس لها من دلالة زائدة على ما كان يصدر عنه ﷺ من مثل هذه الأفعال والحركات قبل نبوته. وكلُّنا يعلم أنها خالية عن أي دلالة تعبدية أو تشريعية قبل بعثته؛ لأن مصدر مثل هذه الدلالة إنما هو الوحي. وهو لم يكن قد بدأ في حياته بعد، ولكن تلبس النبي ﷺ بها يدل - بحكم كونه معصوماً قبل البعثة وبعدها - على أنها مما لا حرج فيه، ومما لا يطوله النهي والمنع، وأنه باق على البراءة الأصلية. فصدور هذه الأفعال ذاتها منه ﷺ بعد البعثة لا تحمل أكثر من هذه الدلالة ذاتها؛ لأن ما يدفعه إليها بعد البعثة هو ذات ما كان يدفعه إليها قبل البعثة.

- بقي أن هذا الكلام الذي قُلناه يثير إشكالاً خلاصته أن الله ﷻ يقول: ﴿لقَد كانَ لَكُم في رَسولِ ٱللَّهِ أُسوَةٌ حَسَنَة﴾ [الأحزاب: ٢١].

ومعناه بالاتفاق أنه ﷺ جديرٌ بأن يكون قدوةً لنا في كل الشؤونِ والتَّصرُّفات والأعمال، فقد دخلت بذلك الأنواع الثلاثة من أَعْمالِه ﷺ في مقتضى الخطاب التكليفي، بحيث ينسحب عليها حكم الندب على أقلِّ تقدير، إلا أَنَّ الأفعال الخاصة به خرجت عن عموم هذا الاقتضاء؛ اعتماداً على أدلة استثنائيةٍ ثابتةٍ أخرجتها عن عموم ما يجدر الاقتداء به ﷺ. فبقي النوعان الأولان على ما يقتضيه الأصل وهو طلب الاقتضاء.

والجواب: أن ما يفعله الإنسان من القُربات ينقسم إلى نوعين من حيث مصدر الأجر الذي أنيط به :

**فالنوع الأول**: قُرباتٌ مطلوبةٌ لذاتها، وإنما يثبت الأجر على القيام بها لما يترتَّب عليها من حِكَمٍ ومصالِحَ تعود إلى حقوق الله أو حقوق العباد. - وليس فعل النبي ﷺ

لها إلا إرشاداً لأُمَّتِه إلى هذا المعنى عن طريق سبقه هو إليها؛ ابتغاء الحصول على هذا الأجر.

أما **النوع الثاني**: فأفعال لا تنطوي بحد ذاتها على أي قربة، فهي غير مطلوبة لذاتها، ولا لما يترتب عليها، ولكن لـمَّا واظب عليها النبي ﷺ لطبع خاص به أو لرغبة شخصية لديه، كان تأسي الناس به في تلك الأفعال من مظاهر محبتهم له، فإن من أبرز ثمرات المحبة ولوع المحب بتقليد محبوبه والاقتداء به في كل شيء، فكان لهم على ذلك أجرٌ مصدره هذه المحبة، لا تلك الأعمال الجبلية بحدّ ذاتها.

إذن، فلا تنافي بين القول بأن سائر الحركات الغريزية والأعمال الجِبلية التي تصدر عن النبي ﷺ لا يتعلَّق بها تشريع، فهي ليست مما يُتعبد به، والقول بأن اقتداء المسلم به ﷺ فيها، بدافع من محبَّته له قربة يثاب عليها، فإن الجهة مُنْفَكَّة بينهما كما يقولون.

وقد أوضح المحققُ البناني هذا الفرق في حاشيته على جمع الجوامع بقوله: (فإن قيل: يرد عليه أن ظاهره أنه لا خلاف في عدم تعبَّدنا بالجبلي، مع أنه قيل بندبه، وبه جزم الزركشي، فقال: أما الجبلي فللندب؛ لاستحباب التَّأَسّي به، وإن المخصص به قد يتعبد به كالضحى. فإن وجوبها مختص به – مع ندبها لنا – قلت: أما الأول فيمكن الجواب عنه باحتمال أن المراد بندبه أنه يثاب على قصد التأسي به – لا على نفس الفعل الذي الكلام فيه)[1].

**قلت**: وعلى هذا يحمل ما كان يحرص عليه بعض الصحابة من أمثال عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، من تقليده ﷺ في كثير من أعماله الجبلية، حتّى الغريزية التي كثيراً

---

[1] البناني على جمع الجوامع: ٢/٦٦.

ما تصدر عن الإنسان عفواً وبدون قصد، فقد كان الذي يدفعه إلى ذلك شدَّة حُبِّه للنبي ﷺ فهو مُثابٌ على هذا الدافع لا على ممارسة ذلك العمل الجبلّي بحد ذاته.

أما أفعاله ﷺ في ما وراء ذلك[1]: فإنَّها تشريع يندرج في نوعين:

- ما يُعدُّ مُلْحَقاً بما نزل من القرآن من الأحكام على وجه الحكم والتشريع، سواء كان دالاً على الندب أو الوجوب أو غيرها.

- ما يُعدُّ من البيان الذي كلَّف اللهُ به نبيَّه ﷺ بقوله: ﴿وَأَنزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].

وكلاهما حجَّةٌ في حقِّنا.

وكلاهما إما أن يكون وحياً من الله تعالى لكنه غير متلو (ليس من القرآن)، وإما أن يكون اجتهاداً منه ﷺ. وأياً ما كان فنحن مكلفون بالاقتداء به وباتباعه، فقد قال تعالى: ﴿ لَّقَد كَانَ لَكُم فِي رَسولِ ٱللَّهِ أُسوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ [الأحزاب: ٢١].

ومن السنة الفعلية: (أَنَّ رَسولَ اللَّهِ ﷺ اتَّخَذَ خاتَمًا مِنْ فِضَّةٍ، لَهُ فَصٌّ حَبَشِيٌّ، وَنَقْشُهُ: مُحَمَّدٌ رَسولُ اللَّهِ)[2].

ومن ذلك أنه ﷺ أكل كَتِفَ شاةٍ ثم صلَّى ولم يتوضَّأْ[3]؛ مما يَدلُّ على عدم نقض الوضوء في الأَكْلِ مِمّا مسَّتْه النارُ.

ومن ذلك أنَّه ﷺ كان يُخلِّلَ لِحيَتَه في الوُضوءِ[4].

---

[1] غير الجبلّيّة والانفعالية، وما كان من خصائصه ﷺ.

[2] أخرجه ابن ماجه في اللباس، باب نقش الخاتم (٣٦٤١) عن أنسٍ وأصله في الصحيحين بنحوه.

[3] البخاري في الوضوء، باب من لم يتوضأ من لحم الشاة والسويق (٢٠٧)، ومسلم في الحيض، باب فسخ الوضوء مما مست النار (٣٥٤).

[4] ينظر سنن ابن ماجه في الطهارة، باب ما جاء في تخليل اللِّحية (٤٣٠).

ومن السنة الفعلية ما كان أصله من الأمور الجبلية، ولكنَّه كان يُلازم فيها هيئةً معينةً، مما يدلُّ على أنه إنما لازم تلك الهيئة لمعنىً تعبدي عَلِمَه بواسطة الوحي أو اجتهاداً، فغدا بذلك من المندوبات. من ذلك ما روى أَنَسٌ ﷺ أَنَّه ﷺ كان يتنفَّسُ في الإناءِ ثَلاثاً، زاد في رواية «ويقول: (هذا أمرأ وأروى)»[1].

وأنَّه ﷺ كان لا يردُّ الطِّيبَ، ولا يَأْكُلُ مُتَّكِئاً[2].

هذا، وأما السنة القولية فقد أوضحنا أنه لا يتعلَّق بها أيُّ إشْكال، وأنها على اختلاف أنواعها داخلة في نطاق الحجة التشريعية - اللهم - إلا ما تعلَّق منها بمحْضِ الأمور الدنيوية، فلا داعي للإطالة في الحديث عنها.

أما إقرارُه ﷺ فحكمه - كما قلنا - حُكْمُ ما قد تعلَّق به ذلك الإِقْرارُ، فإنْ كان فِعْلاً، خضع للتَّفْصيلِ الذي ذكرناه. وإنْ كان قولاً إنشائياً — أي: من نوع الأوامر والنواهي - كان ذلك بمثابة صدور ذلك القول منه ﷺ، بشروط معروفة يذكرها علماء الأصول ليس هذا مجال بحثها.

**٥- أقسام السنة من حيث كونها داخلة في أحكام الإمامة أو القضاء أو التبليغ:**

ولنبدأ قبل كل شيء بتعريف كل من هذه الأقسام بما يوضح الفرق بينها.

فأما أحكام الإمامة فهي تلك الأحكام الشرعية التي أنيطت بأسباب ومصالح لا يجوز أن يقدرها وينظر فيها إلا الإمام الأعلى للمسلمين؛ كإعلان الحرب والسلم، وإبرام المعاهدات، وقتال البغاة، وتنفيذ الحدود، وتوزيع الإقطاعات ... فهذه الأمور وأمثالها لا

---

[1] البخاري في الأشربة، باب الشرب بنفسين أو ثلاثة (٥٦٣١)، ومسلم في الأشربة، باب كراهة التنفس في نفس الإناء (٢٠٢٨)، والزيادة عند الترمذي في الأشربة، باب ما جاء في التنفس في الإناء (١٨٨٤).

[2] ينظر البخاري في الأطعمة، باب الأكل متكئاً (٥٣٩٨).

يجوز أن يبرم الحكم في شأنها أو يتولى تنفيذها إلّا من كانت إليه عهدة السياسة العامة للبلاد، وهو الإمام الأعلى للمسلمين؛ نظراً لخطورتها واتساع نطاق آثارها من خيرٍ وشرٍّ.

وأما أحكام القضاء، فهي تلك التي يتمُّ إبْرامُها بين المتخاصمين حسب ما قد ينظر بينهم من الأسباب والبيِّنات والحِجاج. وإنما يُبْرِمُ هذه الأحكام من عُهِدَ إليه بالسلطة القضائية، وخوِّلَ إليه أَمْرُ النظرِ بين المُتخاصمين بناء على ما تقتضيه موازين الحِجاجِ والبيّنات التي رسمها الشارع الحكيم ﷻ؛ وذلك إقامة لموازين العدل، وحماية لحقوق الناس أن تتزاحم فيقضي عليها التسابق، ويأكل القوي الضعيف. وواضحٌ أن أحكام من قد أوتي هذه السلطة تسري على الناس كلهم بما فيهم الحكام والأمراء.

ومن أمثلة هذه الأحكام: التمليك بحق الشفعة، وفسخ الأنكحة والعقود عندما تتحقق مقتضيات ذلك، والحَجْرُ، والتَّطْليقُ بالإِعْسارِ، وتحديدُ النَّفقَةِ ... إلخ.

وأما أحكام التبليغ، فهي كل ما أمر الله تعالى نبيه ﷺ بتبليغه الناس عن طريق الرسالة التي هو الواسطة فيها بين الله ﷻ وعِبادِه من أحكام الحلال والحرام، وأنواع الواجبات، مما لا حاجة فيه إلى حكم إمامٍ أو قضاء قاضٍ؛ كالصلاة والصوم والحج والزكاة والنواهي وقضايا الأخلاق.

ويقابل التبليغ الذي هو من مهام الرسل وواجباتهم: الفتيا؛ التي هي مهمة العلماء الذين وَرِثوا علم تلك الأحكام عن أولئك المرسلين.

فالتبليغ يكون عن الله ﷻ مباشرة، والفتيا تكون عن كتاب الله تعالى بواسطة رسوله المبلغ وسنته المبيّنة[1] وما يتضمنه كل منهما من الأحكام شيءٌ واحدٌ.

---

[1] من كتاب الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام للقرافي، باختصار. انظر الصفحة ٢٣و٢٤، وانظر: كتاب الفروق للقرافي ١/٢٠٥.

إذا تبين لنا الفرق الواضح بين هذه الأقسام الثلاثة من الأحكام نقول:

لا شك أن الله تعالى إنما ألزم عباده بتبعات دينه الإسلام؛ تحقيقاً لمصالح العباد، وتنسيقاً للعلاقة التي بينهم جميعاً، بحيث يسود فيهم العدل وتزول أسباب الظلم. وإنما يتحقق ذلك كله في ظل مجتمع - ولا يوجد المجتمع إلا في ظل أحكام وضوابط يخضع لها الناس جميعاً - وإمامٍ أو رئيسٍ عام يحميهم من عادية الظلم الخارجي والإساءة الداخلية، ويرقب سير تلك الأحكام والأنظمة ألا يُتلاعب بها، أو يساء إليها، وقاضٍ ذي صلة مباشرة بآحاد الناس، يفصل ما بينهم عند الخصومات، ويتولى تنفيذ الأحكام الخاصة بإزالة أسباب الشقاق، والكفيلة بالقضاء على العدوان وأسبابه.

فمن أجل أن المجتمع السليم لا ينهض إلا على هذه الدعائم الثلاث، ونظراً إلى أن الإسلام إنما جاء لتحقيق هذا المجتمع، فقد تضمن نظامه فيما تضمن أن مجموع الأحكام التي ألزم الله بها عباده تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

١- أحكام منثورة، علاقتها بالأفراد مباشرة، يطبقونها على أنفسهم ويتواصون بها دون وساطة قاض أو رئيس، وهي أحكام ثابتة مستقرة.

٢- أحكام ذات طابع استثنائي تعالج بها حالات طارئة؛ كالخصومات والشقاق والخلاف في الحقوق، وإنما يتولى تنفيذ هذه الأحكام من عُهِد إليه بمعالجة هذه الحالات الطارئة والقضاء عليها.

٣- أحكام أخرى جعلها الله تعالى ذات وجوه عدة في التنفيذ، فهي مرنة مرونة المصالح المتعلقة بها. وهي تتعلق بمعالجة السياسة العامة للمسلمين، ورعاية أنظمتهم، وتنظيم ما بينهم وبين الأمم والجماعات الأخرى في مختلف حالات الحرب والسلم.

وواضح أن إبرام هذه الأحكام، ذات الوجوه المتعددة، من الخطورة بحيث لا يجوز أن يتولاه إلا الإمام الذي عهدت إليه رعاية هذه الأنظمة والسياسة والعلاقات. وهذا معنى قولنا: (إن الإسلام دين ودولة).

فاقتضى تنفيذ هذه الأنواع الثلاثة من الأحكام الشرعية وجود سلطة عليا تتمثل في رئيس الدولة، وسلطة قضائية تتمثل في شخص القاضي، إلى جانب أفراد الناس الذين يتولَّون تطبيق الأحكام الشرعية المباشرة بأنفسهم، ومرجعهم في معرفتها والتَّحقُّقِ منها عند الجهل بها هو المفتي وسائر أهل العلم.

وعندما ظهر الإسلام، وولدت الدولة الإسلامية الجديدة، كانت الظروف تقضي بأن يتولى رسول الله ﷺ سلطة رئاسة الدولة، والسلطة القضائية، إلى جانب وظيفته الأساسية الأولى وهي تبليغه الأحكام التكليفية من الله إلى الناس؛ إذ لم يكن أحد في ذلك العصر أولى بهما من رسول الله ﷺ.

لذا فقد كانت له ﷺ ثلاث اعتبارات شخصية بين الناس؛ هو بموجب واحدٍ منها مُبلِّغٌ عن الله تعالى، وهو المنطلق والأساس، وبموجب الثاني منها حاكم أعلى للمسلمين، وبموجب الاعتبار الثالث قاضٍ لشؤون المسلمين يفصل في خصوماتهم. فاقتضت الضرورة بسبب ذلك التنبيه إلى طبيعة الأحكام التي كان النبي ﷺ ينفذها بوصفه رئيس دولة، والتي كان ينفذها بوصفه قاضياً بين الناس، إلى جانب الأحكام العامة الأخرى التي يبلغها ويعلمها الناس وحياً من عند الله ﷻ، فإن كيفية اتباعه ﷺ تختلف حسب اختلاف هذه الأحكام.

ولابدَّ أن نؤكد هنا بأن القاسم المشترك بين هذه الأنواع الثلاثة من الأحكام أنها جميعاً أحكام شرعية ألزمنا بها الله ﷻ؛ أي فلا يجوز أن نتوهَّم بأنَّ أحكام الإمامة عائدة إلى ما يراه رئيس الدولة ببصيرته النافذة، وحسب ما تقتضيه المصالح؛ فهي إذن

ليست أحكاماً دينية، وهو في حلٍّ من أن يتقيد بشيء منها؛ ذلك لأن مهام الإمامة العظمى والقضاء بين الناس لم تنبثق إلا من الأحكام التبليغية التي تلقاها النبي ﷺ عن ربه بحكم كونه نبياً مرسلاً إلى الناس وهو ﷻ قد أعطى إمام المسلمين مرونة في اتخاذ ما يراه مناسباً من الأحكام المتعلقة برعاية شؤون الدولة، ولكن ضمن دائرة محددة لا يملك أن يتجاوزها. وهو ﷻ الذي شرع للقضاة موازين العدل، وحدد لهم السبل المقبولة للبينات والحجاج، فالقاضي - وإن كان يملك النظر والاجتهاد في كيفية الاستفادة من هذه الموازين والعمل بها على خير وجه - متقيد بها على كل حال.

فلا جرم إذن أن هذه الأنواع الثلاثة من الأحكام مشمولة جميعاً بدائرة الشريعة الربانية التي أرسل الله بها نبيه محمداً ﷺ إلى جميع الناس.

والمهم بعد هذا، أن نتبين أثر الفرق بين هذه الأنواع الثلاثة من الأحكام على صعيد النتائج التطبيقية والعملية، ويمكننا أن نلخص ذلك بإيضاح ما يلي:

- إن كل ما رسمه لنا رسول الله ﷺ من الأحكام على وجه التبليغ عن الله ﷻ، يعدّ تشريعاً ثابتاً مُتقرِّراً في حقِّ المكلَّفين جميعاً على اختلافهم إلى يوم الدين، دون احتياج إلى حكم إمام أو قضاء قاض، بل لا يملك أن يغير أو يبدل أحد منهم شيئاً مهما كانت سلطته وسلطانه. وتتمثل هذه الأحكام في أكثر التعليمات والمبادئ التي كان النبي ﷺ يبلغها فئات الناس.

- أما ما أبرمه النبي ﷺ بوصف كونه إماماً أعلى للمسلمين، بتفويض من الله ومبايعة من المسلمين، فإنما يسري ويعدّ حكماً شرعياً نافذاً على الناس الذين شملهم حكمه، وعاشوا في ظله؛ كقضائه في الأسرى، وإبرامه المعاهدات، وسياسته في الأَعْطِيات، فلمن تولى الإمامة من بعده أن يتابع النبي ﷺ فيما حكم به من هذه الأمور، وله أن يغيّر منها، على أن يتقيد في ذلك بما تقتضيه مصلحة المسلمين، وأن لا

يخرج عن الحدود المرسومة للصلاحيات التي خوّله الشارع إياها. وكل ذلك مرسوم ومحدود ومبين في الفقه الإسلامي بموجب دلائل الكتاب والسنة نفسها.

ومن الأمثلة التطبيقية لذلك، المعاهدة التي أبرمها النبي ﷺ بين المسلمين ويهود خيبر، بعد أن وضعت الحرب أوزارها ونصر الله المسلمين، فقد رأى النبي ﷺ بوصفه إماماً للمسلمين، أن يستجيب لرغبة اليهود فيبقيهم على الأرض التي كانوا يعملون فيها على أنها ملك للمسلمين، وعلى أنهم يعملون فيها كما كانوا، ببعض ما يخرج منها، ثم تولى خلافة المسلمين من بعده أبو بكر، فرأى أن يبقي هذه المعاهدة على حالها، ثم جاء من بعده عمر، فرأى بعد حين من الزمن أن يُلغي هذه المعاهدة ويخرج اليهود من خيبر؛ بناء على ما رآه من التطورات والمصالح المستجدَّة التي اقتضت بنظره ذلك[1].

ثم إن معظم ما يسمى بأحكام الإمامة معروف متفق عليه. وهو باختصار كل ما يتعلَّق بسياسة السلم والحرب وتوزيع الإقطاعات والغنائم، والعلاقات بين المسلمين وغيرهم.

إلا أن الفقهاء اختلفوا في جملة أحكام لم تتمحَّض فيها دلائل كونها من أحكام الإمامة أو أحكام التبليغ. منها حكمه ﷺ بأن «مَنْ أَحْيا أَرْضًا مَيْتَةً فَهيَ لَهُ»[2]، فذهب الإمام أبو حنيفة إلى أنه ﷺ إنما قضى بذلك بوصف كونه إماماً للمسلمين، فلا

---

[1] كان قد كتب في صُلب المعاهدة التي أبرمها النبيُّ ﷺ، القيدَ التالي: على أننا نخرجكم من خيبر إذا شئنا. لذا فليس فيما أقدَم عليه عمر ﷺ أي إخلال بالتزام المسلمين تجاه بنودها. وانظر خبر هذه الاتفاقية في صحيح البخاري في المزارعة، باب إذ قال رب الأرض: «أُقِرُّكَ ما أَقَرَّكَ اللهُ» (٢٣٣٨)، ومسلم في المساقاة، باب المساقاة المعاملة بجزء من الثمر والزرع (١٥٥١).

[2] أخرجه أبو داود في الخراج والإمارة والفيء، باب في إحياء الموات (٣٠٧٣)، والترمذي في الأحكام، باب ما ذكر في إحياء الموات (١٣٧٨).

يسري هذا الحكم منه على سائر الناس، وسائر الأراضي الموات من بعده؛ أي فلا يجوز لأحدٍ من بعده أن يستصلح أرضاً مواتاً ليمتلكها بموجب هذا الذي قاله النبي ﷺ، بل لابدَّ من أن يستأذن في ذلك الإمام الأعلى للمسلمين في ذلك العصر؛ إذ لعله يرى المصلحة في توقيف هذا الحكم. وقال الشافعي ومالك: بل هو من تصرفه ﷺ بالتبليغ والفتيا؛ لأنه الغالب من تصرفاته ﷺ، فعلى هذا يسري الحكم بذلك إلى يوم القيامة، دون أن يكون للحكام صلاحية أي توقيف أو إلغاء له. فهو مقيس عندهما على الاحتطاب والاحتشاش ونحوهما.

وأما ما قد قضى به النبي ﷺ بوصفه قاضياً بين الناس؛ كتمليكه بموجب حق الشفعة، وفسخ الأنكحة والعقود، فلا يجوز القضاء بمثل ما قضى به النبي ﷺ إذا استجدَّ منه شيء حتى يقضي في ذلك القاضي الذي أسندت إليه عهدة القضاء من بعده؛ اعتماداً على تحري العدالة بالموازين الشرعية نفسها التي اعتمد عليها النبي ﷺ. ذلك لأن النبي ﷺ لما حكم في تلك المسائل بوصف كونه قاضياً، كان الاقتداء به فيها لا يتحقق بالنسبة للقضاة من بعده، إلا بأن يتحروا كما تحرى ويجتهدوا على ضوء الموازين الشرعية كما اجتهد، بقطع النظر عن الاتفاق في النتائج.

ثم إن الأحكام القضائية أيضاً منها ما هو محل اتفاق بين العلماء، كالأمثلة التي ذكرناها. ومنها ما هو محل نظر وبحث، إذا لم تستبن فيه الدلائل بشكل واضح.

فمما وقع الخلاف فيه: قضاؤه ﷺ لهند بنت عتبة، لما شكت إليه أن أبا سفيان رجلٌ شحيح لا يعطيها وولدها الكفاية، فقد قال لها: «خُذي ما يَكْفيكِ وَوَلَدَكِ بِالمَعْروفِ»[1]. فقد ذهب جماعة من الفقهاء، ومنهم الإمام

---

[1] البخاري في النفقات، باب نفقة المرأة إذا غاب عنها زوجها (٥٣٥٩)، ومسلم في الأقضية، باب قضية هند (١٧١٤) واللفظ له.

مالـك إلى أن هـذا حكـم تبليغـي أخبرهـا بـه عـن الله ﷻ، بوصـف كونـه رسـولاً. فعلـى هـذا يجـوز الفتـوى بـأن مـن ظفـر بحقـه أو بجـنس حقـه، أو بمـا يقـوم مقامـه مـن غـير جنسـه، مـع امتنـاع مـن عليـه الحـق مـن إعطائـه إيـاه، جـاز لـه أخـذه بـدون توسـط القضـاء. وقـال الشـافعي وآخـرون: بـل تصـرَّف النـبي ﷺ في هـذه المسـألة بحكـم كونـه قاضـياً معتمِـداً علـى مـوازين القضـاء وبيناتـه. وعليـه فلـيس لمـن ظفـر بحقِّه أن يأخذه عَنْوةً إلا بعد قضاء القاضي بذلك.

فهـذه خلاصـة عـن الأقسـام الـتي تتفـرَّع إليهـا سـنة النـبي ﷺ، مـن حيـث الاعتبـارات الثلاثـة الـتي تتمتـع بهـا شخصـيته ﷺ مـع بيـان حكـم كـل منهـا، فيمـا يتعلق بمعنى الاقتداء به ﷺ في كل منها.

### ٦- اجتهاده ﷺ وما يترتب على القول به:

الاجتهاد لغةً هو بذل الجهد في سبيل الحصول على شيءٍ ما.

وهـو في اصـطلاح علمـاء الشـريعة الإسـلامية: بـذل الجهـد في سـبيل معرفـة حكمٍ عمليّ لم يتوافر عليه دليل قاطع.

فهـل كـان للنـبي ﷺ أن يجتهـد في بعـض الأحيـان لمعرفـة هـذا النـوع مـن الأحكـام ؟ أم أنـه كـان يؤيـد بـالوحي دائمـاً، فلـم يكـن ثمـة مـا يحوجـه إلى النظـر والاجتهاد ؟

ذهـب أكثـر المعتزلـة وبعـض المتكلِّمـين إلى أنَّـه ﷺ لم يكـن لـه أن يجتهـد؛ لأنـه كـان مؤيـداً بـالوحي، ولأن المجتهـد يعتمـد علـى الظنـون، والظـن معـرض للخطـأ، والخطـأ غـير جـائزٍ في حـقِّ النـبي ﷺ، وربمـا اسـتدلوا أيضـاً بقولـه ﷻ: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ * إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣ - ٤].

وذهب كثير من الحنفية إلى أنه لم يكن يجوز له الاجتهاد في أمر ما، إلا بعد أن ينتظر نزول الوحي ببيان حكمه، ثم لا ينزل في ذلك شيء[1].

واتفقت كلمة جمهور الأصوليين على أنه ﷺ كان يجتهد إذا اقتضى الأمر؛ إذ هو أولى بالاجتهاد عند الحاجة من العلماء الذين توافرت لديهم مقوماته وشروطه. كيف وهذه المقومات والشروط متكاملة لديه على أتم وجه.

أما دعوى أن الوحي يُغنيه عن الاجتهاد، فذلك صحيحٌ لو ثبت أنَّ الوحي لم يكن ينفك عنه بحال من الأحوال، أو أنه كان ينجده بالبيان كلَّما وقعت مشكلة أو طرحت عليه مسألة، والثابت نقيضه، فكثيراً ما كان يُسْأَلُ عن أمورٍ، وتمرُّ أيامٌ كثيرة قبل أن يتلقَّى وحياً يُجيب على ما سُئلَ عنه، وكثيراً ما كان يقع في مشكلات ومحرجات -كحادثة الإفك- دون أن يُنْجِدَه الوحيُ آنذاك لتَخْليصِه منها.

وأما قوله ﷻ: ﴿ وَما يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰ * إِن هوَ إِلّا وَحيٌ يوحَىٰ ﴾ [النجم: ٣ - ٤] فإنَّما المعني به هنا هو القرآن؛ إذ الآية رَدٌّ على من زعم أنَّ القرآن كلام مُفْتأَتٌ من عند النبي ﷺ، ولو سلمت الدلالة فيها على ما زعموا، لاقتضى أن يكون معناها: إنه لا ينطق بشيء من عنده، وإنما هو الوحي دائماً. والواقع المتفق عليه يشهد بعكسه. فإنه ﷺ كان يتكلَّم في كثير من الأحيان على سجيته، وبسائق من طبيعته البشرية وفطرته الإنسانية.

ثم إن الواقع أكبر شاهد على أنه ﷺ كان يجتهد في كثير من الحالات، فمن ذلك:

- افتداؤه أسرى بدر بالمال.
- وإذنه للمنافقين بالتخلف عنه في غزوة تبوك.

---

[1] انظر: كشف الأسرار على البزدوي: ٣/٣٦١ و٣٦٢.

- وإعراضه عن عبد الله بن أم مكتوم في سبيل مواصلة الحديث مع بعض المشركين من زعماء مكة.

وإنما فعل النبي ذلك كله -كما ورد في الصحيح- بدون وحي، لا أدلَّ على ذلك من العتاب الذي نزل عليه في أعقاب كل من هذه التصرفات الثلاثة.

ولسنا الآن بصدد الإطالة بأدلّة اجتهاده ﷺ ومناقشة الأدلة المختلفة في ذلك، وإنما القصد أن نبني على هذا الذي ذهب إليه جماهير العلماء السؤال الآتي:

هل يمكن أن يتعرَّض النبيُّ ﷺ لما قد يتعرَّض له سائر المجتهدين من الخطأ في الاجتهاد؟ أم إن اجتهاداته كلها لابدَّ أن تأتيَ دائماً موافقةً للحقِّ الثابت في علم الله ﷻ؟

والصحيح أنّا إذا قلنا بجواز اجتهاده ﷺ، فلابدَّ من القول بجواز وقوعه في الخطأ؛ ضرورة أن هذا الاحتمال من مستلزمات الاجتهاد. ولكن مما لاريب فيه أن النبي ﷺ لا يُقرُّ على خطأ، بل لابدَّ أن ينزل الوحي بردّه إلى ما هو الحق الثابت في علم الله ﷻ.

أما قلَّة من الباحثين فذهبوا إلى أن الخطأ ممنوع عليه. فهو وإن اجتهد لا يمكن أن يُلمَّ في اجتهاده بأي خطأ. منهم الإمامان الرازي والبيضاوي.

قال الإسنوي في شرحه على المنهاج للبيضاوي: (والذي جزم به المُصنِّفُ من كونه لا يُخطئ اجتهاده، قال الإمام: إنَّه الحقُّ. واختار الآمدي وابنُ

الحاجب أنه يجوز عليه الخطأ بشرط أن لا يُقرَّ عليه، ونقله الآمديُّ عن أكثر أصحابنا والحنابلة وأصحاب الحديث)[1].

**قلت**: وهو الرّاجحُ أيضاً عند الحنفية، كما نصَّ على ذلك كل من البزدوي والسرخسي في أصولهما، فقد نصَّ كل منهما على أنه ﷺ إن اجتهد لا يُقرّ على الخطأ. وهذا يعني أنَّ الخطأ في أول الأمر ممكن، ولكن سرعان ما يعود عنه بتنبيه الله ﷻ له[2]، فعلى هذا المعنى لابدَّ أن يُنَزَّل قول البزدوي فيما بعد: فإذا كان ذلك، كان اجتهاده ورأيه صواباً بلا شبهة.

هذا، وقد يستعظم بعضهم نسبة الخطأ إلى رسول الله ﷺ، متوهمين أن الخطأ هو الإثم أو الانحراف أو نحو ذلك، مما ينافي العصمة الثابتة للأنبياء. غير أن المقصود بالخطأ هنا عدم مطابقة اجتهاده ﷺ لما هو الكمال الثابت في علم الله ﷻ، وهو لا يتنافى مع عصمته ﷺ، بل هو مأجورٌ من الله تعالى عليه، والناس مكلَّفون باتباعه في ذلك، ما لم ينزل عليه وحي يصرفه إلى حكم آخر، شأنه شأن الحاكم إذا اجتهد. ولعمري كيف تكون العبادة التي هي مناط أجرٍ ومثوبةٍ من الله ﷻ من موجبات الإخلال بالعصمة؟ أم كيف تكون مما لا يليق بمكانته ﷺ ؟

وهكذا، فإنَّ اجتهاده ﷺ فيما لم ينزل وحي يتعلَّق به، له طرفٌ ناظرٌ إلى الناس وطرفٌ آخر يتعلَّق بعلم الله تعالى، فأما اجتهاده بالنسبة للطرف الأول فلا يوصَف بالخطأ البتة؛ لأن الناس مكلَّفون باتباعه على كل حال، كاتباعهم لسائر المجتهدين من بعده؛ إذ لا سبيل لهم للاطلاع على الخفيِّ الثابتِ في علمِ الله ﷻ، وأمَّا اجتهادُه بالنسبة للطَّرفِ الثاني؛ أي المتعلِّق بعلمِ الله عزَّ

---

[1] نهاية السول في شرح المنهاج للإسنوي ٣٥٧/٤.

[2] انظر: أصول السرخسي: ٩٥/٢، وأصول البزدوي على هامش كشف الأسرار: ٢١٠/٣.

وجلَّ فخاضعٌ لوَصْفَي الصِّحة والخطأ؛ إذ هو قابلٌ لموافقة ما هو الكمال الثابت في علم الله تعالى، كما أنه قابلٌ لعدم موافقته له، والكمال المطلق إنما هو لله تعالى. ولقد كان النبي ﷺ يرقى في الكمالات، متجاوزاً المراحل التي كانت تبدو له نقصاً وتقصيراً، بالنسبة لما ارتقى إليه من بعد. وكان يستغفر الله تعالى من تلبُّسه بها كاستغفارنا نحن من الذنوب، ويقول: «إِنَّهُ لَيُغَانُ عَلَى قَلْبِي، وَإِنِّي لَأَسْتَغْفِرُ اللهَ فِي اليَوْمِ مِئَةَ مَرَّةٍ»[1].

ومما ورد من اجتهاد النبي ﷺ في مسألةٍ لم يُقرّه الوحي على اجتهاده فيها، ما ذكره المفسرون في شأن خولة بنت ثعلبة، التي جادَلَتْ النَّبيَّ ﷺ في أَمْرِ ظِهارِ زوجها لها؛ فقد قال لها النَّبيُّ ﷺ: «ما أُراكِ إلا حَرُمْتِ عليه»، فنزلت الآية بغير ما اجتهد النبي ﷺ، فجعلت في الظهار الكفارة، ولم توقع به الطلاق[2].

## ولكن قد يَرِدُ هنا السؤال التالي:

ما الحكمة في أن يتنكَّبَ النبيُّ ﷺ في اجتهاده عن الحق الثابت في علم الله تعالى، مع أنَّ الله قادرٌ على أنْ يُلْهِمَهُ الحقَّ منذ البداءة ؟ أفليس ذلك أقرب إلى معنى العصمة فيه، وأليق برفيع مكانته عند الله تعالى وعباده، من أن

---

[1] رواه مسلم، في الذكر والدعاء ...، باب استحباب الاستغفار والاستكثار منه (٢٧٠٢).

[2] المحرر الوجيز لابن عطية ٣٣٧/١٤، الجامع لأحكام القرآن: ٢٧٠/١٧. وقد أخرج حديث خولة خالياً من موضع الدلالة: الحاكم (٤٨١/٢)، وأصله عند البخاري معلقاً في التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾، وانظر أسباب النزول للسيوطي: (٣٦٧).

يُترك على خطأ في الاجتهاد كأي إنسان آخر، حتى إذا انتهى من اجتهاده هذا إلى قرار وأعلنه في أصحابه، نزل الوحي يردُّه إلى الحق أو الأكمل؟

**والجواب**: أن أقرب هذين الوجهين دلالةً على نبوته هو أكرمهما في حقِّه وأليقهما بكرامته. وسبحان من جعل في مظهر كل تصرف من تصرفاته ﷺ دليلاً ناطقاً بنبوته.

وانظر! أرأيت لو أن النبي ﷺ كلما فكر واجتهد، بعيداً عن الوحي وتعاليمه، هُدي إلى الكمال الثابت في علم الله تعالى، لضاعت معالم نبوته في غمار إلهاماته الصائبة دائماً، في نظر كثير من الناس. ولحلل المبطلون نبوته بأنها ليست أكثر من صفائه الفكري وفراسته الصائبة دائماً؛ مستندين إلى اجتهاداته وتصرفاته العامة التي تأتي كلها في ذروة المطابقة للحكم الرباني الذي يحدّثنا هو عنه.

فكان من جليل حكمة الله تعالى وتدبيره، أن يقطع وحيه عن المصطفى ﷺ في أوقات لعله يكون بأمس الحاجة إلى تلقي الوحي فيها؛ لتظهر للناس بشريته ولتتجلى لهم أمانته على الوحي، وأنه ليس في مقدوره، وليس شعوراً داخلياً يساوره. فلو لم يكن في أدلة نبوته، إلا هذا الدليل وحده، لكفى برهاناً قاطعاً على نبوته وصدقه. وإن المنصف المتأمل ليبصر في هذه المواقف الاجتهادية منه ﷺ مصداق قوله تعالى: ﴿ قُل لَّوْ شاء اللّهُ ما تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلاَ أَدْراكُم بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِ أَفَلاَ تَعْقِلون﴾ [يونس: ١٦].

ولقد ظلَّ ﷺ يُكرِّر النصيحة لزيد بن حارثة متبناه أن يقلع عن خصومته مع زوجته زينب ويصلح ما بينه وبينها؛ متكتماً على ما أخبره الله به من أن زيداً سيطلق زوجته، وأنه ﷺ سيُكلَّف بالزواج منها تأكيداً على بطلان أحكام التبني وآثاره في الجاهلية، حتى أنزل الله عليه قوله معاتباً عِتاباً شديداً: ﴿وَإِذْ تَقولُ لِلَّذي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيهِ

أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ واتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفي في نَفْسِكَ ما اللَّهُ مُبْديهِ وَتَخْشَى النّاسَ واللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشاهُ فَلَمّا قَضَى زَيْدٌ مِّنْها وَطَرًا زَوَّجْناكَها لِكَيْ لاَ يَكونَ عَلَى المُؤْمِنينَ حَرَجٌ في أَزْواجِ أَدْعيائِهِمْ إِذا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعولاً﴾ [الأحزاب: ٣٧] .

فأي دليل ينطق بأن القرآن كلام الله تعالى، وأن محمداً ﷺ ليس إلا أمين الله لعباده على هذا الكلام، أقوى من هذا الدليل البيّن القاطع ؟

تقول عائشة رضي الله عنها: «لَوْ كانَ مُحَمَّدٌ ﷺ كاتِمًا شَيْئًا مِمّا أُنْزِلَ عَلَيهِ لَكَتَمَ هَذِهِ: ﴿وَإِذْ تَقولُ لِلَّذي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ واتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفي في نَفْسِكَ ما اللَّهُ مُبْديهِ وَتَخْشَى النّاسَ واللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشاهُ﴾ [الأحزاب: ٣٧]»[1].

نسأل الله تعالى أن يشرفنا باتباع سنة حبيبه المصطفى ﷺ، وأن يختم حياتنا بأحب الأعمال إليه، وأن يجعلنا يوم القيامة من الواردين على حوض نبيه ﷺ. إنه سميع مجيب.

---

[1] مسلم في الإيمان، باب معنى قول الله ﷻ: ﴿وَلَقَدْ رَءاهُ نَزلَةً أُخرىٰ﴾ [النجم: ١٣] رقم (١٧٧) ونحوه عند البخاري في التوحيد، باب ﴿وَكانَ عَرْشُهُ عَلَى الماءِ﴾ [هود: ٧]، ﴿وَهوَ رَبُّ العَرْشِ العَظيمِ﴾ [التوبة: ١٢٩] رقم (٧٤٢٠) من حديث أنسٍ.

# الباب الأول

# دلالات الألفاظ

**الفصل الأول:** دلالات الألفاظ من حيث تنوع كيفياتها .

**الفصل الثاني:** دلالات الألفاظ من حيث درجات الوضوح والخفاء فيها .

**الفصل الثالث:** دلالات الألفاظ من حيث انقسامها إلى خبر وإنشاء .

**الفصل الرابع:** من حيث درجة الشمول ونوعه فيها .

**الفصل الخامس:** أحرف المعاني .

# الفصل الأول

# دلالات الألفاظ من حيث تنوع كيفياتها

## المبحث الأول:

## الوضع اللغوي ودلالة الحقيقة والمجاز

## المبحث الثاني:

## المشترك (معناه، دلالته)

## المبحث الثالث:

## في المنطوق والمفهوم وقواعد الدلالة في كل منهما

# المبحث الأول

# الوضع اللغوي ودلالة الحقيقة والمجاز

## الوضع اللغوي معناه وأصله:

مما لا ريب فيه أن الأفكار والمعاني أسبق في الوجود من الألفاظ والتعابير الدالة عليها. لقد وجدت الأفكار أولاً، ثم وضعت الألفاظ الدالة عليها ثانياً، ف

- ما معنى الوضع؟
- ومن الذي وضع الألفاظ للدلالة على المعاني؟

إن الوضع هو: تعيين لفظ بذاته بإزاء معنى معين وربط هذا بذاك، كتعيين لفظ (شجر) بإزاء مسماه المعروف[1]. ويأتي الاستعمال تطبيقاً لهذا الوضع.

ولقد أَطال علماء العربية وتاريخها، وعلماء الشريعة الإسلامية في البحث عن واضع هذه الألفاظ للدلالة على معانيها. ولعل جميع ما قد ذكر في ذلك يعود إلى مذهبين أساسيين:

**المذهب الأول**: يرى أن رابطة ما بين اللفظ والمعنى إنما نشأت بوضع الله ﷻ، وبإلهام مُنه ﷻ لآدم عليه السلام - أي طفرة وبدون تدرج علمي - ثم تلقتها ذريته بعد ذلك عن طريق التعلم والممارسة كما هو المألوف، وتوسعت اللغات والدلالات اللفظية بعد ذلك. وقد ذهب إلى هذا الرأي جمهور من علماء اللغة كابن فارس وابن جني، وأبي علي الفارسي، وأكثر علماء الأصول كإمام الحرمين وأبي بكر الباقلاني والإمام الرازي والبيضاوي.

---

[1] انظر شرح اللمع لأبي إسحاق الشيرازي ص٤٦، وشرح المنهاج للبيضاوي٢/١١.

ومن أبرز الأدلة التي اعتمدها أصحاب هذا الرأي، ظاهر قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى المَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَؤُلاء إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ٣١].

كما استدلوا بأدلة عقلية تتلخص في أنه لو فرض أن اللغة نشأت لدى الإنسان عن طريق الاصطلاح المتدرج، لاحتيج عند التخاطب من أجل وضعها، إلى اصطلاحات سابقة ثابتة. ولاشك أن تلك الاصطلاحات المفروضة سابقاً بدورها لا تثبت إلا مستندة إلى اصطلاحات سابقة عليها، وهكذا تتسلسل الاصطلاحات المحتاج إليها دون الوقوف عند عامل ذاتي تستند إليه عملية الاتفاق والعلم. والتسلسل محال عند الجميع.

إن الأفكار لا تستبين ولا تأخذ معناها التجريدي عن الـمُشخَّصات إلا بواسطة اللغة والألفاظ المعبرة عنها، فكيف تتم عملية وضع المصطلحات التعبيرية - وهي من أعقد عمليات ضبط الأفكار - دون الاعتماد على لغة وتعابير سابقة ؟!

**المذهب الثاني**: يرى أن التعبير إنما نشأ باصطلاح تواضع عليه الناس تدريجياً، إما بواسطة ما انطبع في أسماعهم من الأصوات الطبيعية المختلفة؛ كدوي الريح وقصف الرعد وخرير الماء وثغاء الشياه وشدو الطيور ونحو ذلك. وإما بواسطة تناسب مزعوم بين اللفظ والمعنى كما ذهب إليه عبّاد بن سليمان الصيمري المعتزلي[1].

ولا يرى أصحاب هذا المذهب في رأيهم هذا، ما يتناقض مع قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١] إذ التعليم لا يشترط فيه أن يأتي طفرة واحدة وبإيهام

---

[1] انظر: الخصائص لابن جني ١/٤٥، وشرح المنهاج للبيضاوي٢/٢٢، والتحرير للكمال ابن همام ج١/ص٦٩.

آني. بل يمكن أن يكون التعليم بتجهيز الفكر بأسباب التدرج في معرفة النطق، واستخراج ألفاظ يصطلح الناس عليها أداة للتعبير.

هذا على أن الجميع متفقون على أن أسماء الله تعالى وأسماء الملائكة وما يتبعها من صفاته سبحانه وتعالى، ونحو ذلك مما مرده إلى التوقيف إنما هي بوضع الله ﷻ. على أن أعلام الاشخاص كزيد وخالد ... من وضع الناس واصطلاحهم، فكلا هذين النوعين خارج من محل البحث والخلاف. وإنما النزاع في أسماء أجناس الأشياء، كالأرض والسماء والرجل والمرأة ونحو ذلك.

والذي نراه أنَّ كُلاً هذين المذهبين له من الأدلة ما يجعله مقبولاً سائغاً، غير أنا لا نملك دليلاً قاطعاً في قضية كهذه تغوص إلى فجر التاريخ، نقرر على أساسه أي المذهبين هو الحق الثابت. وهذا هو رأي الإمام الغزالي في هذا الموضوع، يقول: (أما الواقع من هذه الأقسام فلا مطمع في معرفته يقيناً إلا ببرهان عقلي أو بتواتر خبر أو سمع قاطع. ولا مجال لبرهان العقل في هذا، ولم ينقل تواتر ولا فيه سمع قاطع. فلا يبقى إلا رجم الظن في أمر لا يرتبط به تعبد عملي، ولا ترهق إلى اعتقاده حاجة، فالخوض فيه إذن فضول لا أصل له)[1].

وعلى كل حال، فإنا نستبعد ذلك الرأي الآخر الذي يتبناه أنصار المادية التاريخية، والقائل بأن اللغة إنما نشأت مع شعور الإنسان بالحاجة إلى الطعام والشراب، فوسيلة الإنتاج في حياة الإنسان هي العامل الأول لانبثاق الفكر عن اللغة.

---

[1] المستصفى للغزالي: ١/ ٣٢٠.

إن من أوضح مظاهر فساد هذا الرأي، أنه لو كان صحيحاً، لكانت البهائم التي تسعى منذ فجر حياتها وراء الطعام والشراب، من خير من ينطق بلغة الضاد وغيرها.

## الحقيقة والمجاز وأصول الدلالة في كل منهما:

**تمهيد**: إن انقسام اللفظ إلى ما يسمى بالحقيقة والمجاز؛ نتيجة لضيق الألفاظ عن استيعاب جميع المشاعر والمعاني. فالمعاني والمشاعر أسبق - كما تعلم - من التعابير الدالة عليها، والمعاني والمشاعر تتنامى في النفس والذهن باستمرار، فهي تكاد تكون غير متناهية، بينما الألفاظ محدودة متناهية.

لهذا اضطر الإنسان أن يتحايل كيما يمدّ من مساحة التعبير إلى أوسع قدر ممكن؛ ليغطي بذلك أكبر ما يستطيع تغطيته من المشاعر والمعاني، ويرى لها بطريقة ما تعبيراً ذا دلالة واضحة. فكان من مظاهر هذا التحايل إخراج الألفاظ من مجالاتها الحقيقية التي وضعت لها، واستعمالها لمعان أخرى اعتماداً على صلة ما تقوم بين المعنيين.

ومن هنا انقسمت الألفاظ - من حيث بقاؤها مرتبطة بالمعاني الموضوعة لها، والتجاوز بها إلى معان أخرى - إلى قسمين: الحقيقة، والمجاز.

**فما تعريف كل منهما ؟**

**الحقيقة**: هي اللفظ المستعمل في المعنى الذي وُضِعَ له.

وقد عرفت فيما مضى أن الوضع هو: تعيين اللفظ بإزاء المعنى، بقطع النظر عن الاستعمال الفعلي. فالفرق إذاً بين الوضع والاستعمال فرق واضح. الاستعمال نتيجةٌ وتطبيقٌ للوضع الذي هو قانون حكمي مجرد[1].

---

[1] شرح اللمع للشيرازي ص: ٤٦، وشرح المنهاج للبيضاوي: ٢/١١.

فإذا تطابق الاستعمال الذي هو التنفيذ، مع الوضع الذي هو حكم اعتباري، فذلك التطابق يعبر عنه بالحقيقة.

إلا أن الوضع – وإن كان ينتمي في أصله إلى الوضع اللغوي – قد تفرع عنه فيما بعد قسمان آخران، هما: الوضع الشرعي، والوضع العرفي. فأصبحت أقسام الوضع بذلك ثلاثة: لغوي، وشرعي، وعرفي.

ولابدَّ أن تنقسم (الحقيقة) أيضاً إلى هذه الأقسام الثلاثة تبعاً لتقسيم الوضع.

فإذا لوحظ الوضع اللغوي، واستعمل اللفظ ضمن هذا الوضع نفسه: فهي **حقيقة لغوية.**

وإذا لوحظ الوضع الشرعي، واستعمل اللفظ ضمن هذا الوضع ذاته: فهي **حقيقة شرعية.**

وإذا لوحظ الوضع العرفي، واستعمل اللفظ ضمن هذا: فهي **حقيقة عرفية.**

مثال الحقيقة اللغوية استعمال كلمة (السَّبُع) في الحيوان المفترس المعروف، واستعمال كلمة (دابة) في التعبير عن كل ما يدب على الأرض.

ومثال الحقيقة الشرعية استعمال كلمة (الصلاة) في الأقوال والأفعال المفتتحة بالتَّكبير والمختتمة بالتسليم.

ومثال الحقيقة العرفية استعمال كلمة (دابة) في الدلالة على الحيوانات التي تمشي على أربع.

وإذا تأملت، أدركت بناء على ما قلنا، أن الكلمة الواحدة إذ تستعمل بمعنى واحد، قد تكون حقيقة ومجازاً باعتبارين. فإذا عبرت بكلمة (دابة) في المجال العرفي بعيداً عن اللغويين والأفكار اللغوية، مريداً بها الحيوانات التي تمشي على أربع فقط، فالاستعمال حقيقي، والكلمة بهذا الاعتبار من قبيل الحقيقة. ثم إذا عبّرت بهذه الكلمة عن هذا

المعنى ذاته، ولكن بعد أن انتقلت إلى المجال اللغوي، وأصبحت تحادث علماء اللغة فالاستعمال عندئذ مجازي، والكلمة بهذا الاعتبار الثاني من قبيل المجاز؛ لأن الوضع اللغوي لا يتعرف على هذا المعنى الضيق للكلمة.

وكذلك كلمة الزكاة والصوم والصلاة، فهي حقيقة إذا استعملت - في المجال الشرعي - تعبيراً عن معانيها الشرعية. ولكنها مجاز في المعاني ذاتها إذا استعملت في المجال اللغوي.

فالحقيقة إذاً تنقسم إلى حقيقة لغوية وشرعية وعرفية. ولكن الحقيقة اللغوية أساس ومنطلق للقسمين الآخرين. والعلاقة بين هذه الأقسام اعتبارية، وفرق ما بينها فرق اعتباري، كما تبيّن لك من الأمثلة التي عرضناها.

وإذا أَرَدْنا أنْ نُعرِّف **الحقيقة** تعريفاً شاملاً يتَّسِعُ لهذه الأقسام الثلاثة فلنقل: هي استعمال اللفظ فيما وضع له في **اصطلاح التخاطب**.

فالقيد الأخير يُدخِل الأقسام الثلاثة في التعريف[1].

وأما **المجاز** فهو: اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقةٍ بينهما.

وواضح أن المجاز هو الآخر ينقسم إلى الأقسام الثلاثة التي انقسمت إليها الحقيقة؛ للسبب ذاته. فهنالك مجاز لغوي، ومجاز شرعي، ومجاز عرفي؛ تبعاً للوضع الذي ينطلق منه المتكلم في حديثه كما أوضحنا آنفاً.

وعلى كل، فإن استعمال الكلمة في معنى خارج عما وضعت له، لا يسمى مجازاً، بل لا يكتسب الشرعية في التعبير، إلا إذا ظهرت علاقة ما بين المعنى الأصلي الذي

---

[1] هذا التعريف اعتمده الآمدي في كتابه الإحكام.

وضعت له الكلمة، والمعنى الآخر الذي استعملت الكلمة فيه. ومجال البحث في هذه العلاقة وأقسامها وتفصيل القول فيها تجده في كتب البلاغة.

مثال المجاز اللغوي: كلمة (أسد) حينما تستعمل تعبيراً عن الرجل الشجاع، وكلمة (نهر) إذ تستعمل تعبيراً عن الماء الذي يجري فيه، وكلمة (قرية) في الدلالة على أهلها[1]، وواضح أن ثمة علاقة بين كل من هذه الكلمات الثلاث، والمعاني التي استعيرت للتعبير عنها.

## أصول الدلالة الشرعية في كل من الحقيقة والمجاز:

**تمهيد:** الصحيح أنَّ كُلاًّ من اللغة العربية والقرآن قد حوى الحقيقة والمجاز. خلافاً لآراء هامشية خالفت هذا الذي أجمع عليه الجمهور.

فقد نُقِلَ عن الإمام أبي حامد الأسفراييني (ت: ٤٠٦هـ) أنه أَنْكَرَ وجود المجاز في اللُّغة العربية. كما نُقِلَ عن أبي بكر محمد بن داود (ت: ٢٩٧هـ) وابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) أنهما أَنْكرا وجود المجاز في القرآن. وللجمهور مناقشات طويلة لكل منهما، لا مجال لاستعراضها في هذا المقام.

إذا عرفت هذا، فإن أصول الدلالة الشرعية في كل من الحقيقة والمجاز تستبين من خلال بيان النقاط التالية:

**أولاً:** إن الأصل في الكلام أن يستعمل فيما وضع له، وأن لا يصرف عنه إلى غيره إلا بدليل يوجب ذلك. وإنما يلاحظ الوضع في ضوء المجال الذي يتم فيه الخطاب. وهذا الأصل هو معنى قولهم في القاعدة المشهورة (الأصل في الكلام الحقيقة).

---

[1] النهر موضوع في الأصل للشق الممتد في الأرض، والقرية أيضاً موضوعة للبيوت المجتمعة في مكان ما.

فإن كان مُتداولاً بين اللغويين فلابدَّ أن يحمل على وضعه اللغوي؛ لأن ما عداه مجاز. وإن كان متداولاً في مصادر الشريعة وبين علمائها فلابدَّ أن يحمل على وضعه الشرعي، وإن كان متداولاً بين أهل العرف في المجتمع، صرف إلى وضعه العرفي. حتى إذا قامت قرينة قوية تستوجب صرف الكلمة عن المعنى الذي وضعت له، صرفت إلى ما تقتضيه تلك القرينة، وأصبحت الكلمة بذلك من قبيل المجاز.

ففي مجال الشريعة تقدم الحقيقة الشرعية، ويفسّر الكلام بمقتضى ذلك. فإذا قام مانع صرفت الكلمة عندئذ إلى الحقيقة العرفية، إن كان لها معنى عرفي. فإذا امتنع ذلك أيضاً لسببٍ ما صرفت الكلمة إلى الحقيقة اللغوية. فالشريعة أولاً، ثم العرف، ثم اللغة. وصرف الكلمة إلى كِلا المعنيين الآخرين مجاز من وجهة نظر الاصطلاح الشرعي.

مثال ذلك قول الله تعالى: ﴿ وَلاَ تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلاَ تَبْسُطْها كُلَّ البَسْطِ﴾ [الإسراء: ٢٩]. فقد كان الأصل أن تفسر الآية بمعناها الحقيقي وهو هنا الحقيقة اللغوية إذ لا يوجد في هذا الكلام اصطلاح شرعي خاص به، إلا أن القرينة دلَّت بشكل قاطع على أن المعنى الحقيقي غير مراد، وأن الآية تنهى عن كل من التبذير والبخل، فاقتضى ذلك صرف الكلام عن معناه الحقيقي إلى المعنى المجازي.

ثم إنَّ هذه القاعدة جارية على إطلاقها عند جمهور الأصوليين، وهي أن الأصل في الكلام صرفه إلى الحقيقة الشرعية، ولا يصار إلى المجاز إلا بعد تعذر بقائه مرتبطاً بمعناه الحقيقي.

إلا أنَّ الإمام الغزالي خالف الجمهور في هذا الإطلاق، واختار تفصيلاً خلاصته: أن الكلمة إذا وردت في المجال الشرعي في سياق الإيجاب، فهو مع الجمهور في أنها تصرف إلى المعنى الشرعي أولاً، ثم إلى المعنى العرفي - إذا كان لها معنى عرفي - ثم إلى المعنى اللغوي. أما إذا وردت الكلمة في سياق النهي فهي عندئذ من قبيل المجمل؛ أي

فهو يرى أن علينا أن نتوقف في إعطاء أي دلالة لهذه الكلمة إلى أن نعثر على قرينة خارجية توضح لنا المعنى المقصود.

مثال ما ورد في سياق الإيجاب، ما روته السيدة عائشة رضي الله عنها قالت: دَخَلَ عَليَّ النَّبيُّ ﷺ ذاتَ يَوْمٍ، فقالَ: «يا عائِشَةُ، هَلْ عِنْدَكُمْ شَيْءٌ؟» قُلْنا: لا. قالَ: «إذا أَصومُ اليَومَ»[1] فقد اتفق الغزالي مع الجمهور على تفسير الصوم هنا بالمعنى الموضوع له شرعاً، وعلى صرف الكلمة بذلك إلى الحقيقة الشرعية.

ومثال ما ورد في سياق النَّهي، ما رواه أبو سعيد رضي الله عنه قال: «نَهى النَّبيُّ ﷺ عَنْ صَوْمِ يَوْمِ الفِطْرِ والنَّحْرِ»[2] فكلمة الصوم هنا لا يجوز أن تُصْرَف إلى حقيقةٍ أو مجازٍ بنظر الغزالي، إلا بعد الرجوع إلى القرائن الخارجية التي يمكن أن تعين لنا المعنى المقصود؛ وذلك نظراً إلى أن كلمة (الصوم) هنا جاءت في سياق النهي[3].

ويترتَّبُ على المعنى الذي صرفت إليه كلمة (أصوم) في المثال الأول، أن عقد العزم على صيام النفل بعد الفجر يجعل الصيام صحيحاً ومقبولاً، إذا لم يكن قد باشر شيئاً من المفطرات قبل ذلك؛ فلا يشترط لصيام النفل تبييت النية. ويكون هذا الحديث عندئذ مخصصاً لحديث رسول الله ﷺ: «مَنْ لَمْ يُبَيِّتِ الصّيامَ مِنَ اللَّيْلِ، فَلا صيامَ لَهُ»[4] أي فيصرف الصيام المنفي هنا إلى الصيام المفروض؛ كصيام رمضان، وصوم النذر.

---

[1] عبد الرزاق في المصنَّف ومسلم في الصيام، باب جواز صوم النافلة بنية من النهار (١١٥٤).

[2] البخاري في الصوم، باب صوم يوم الفطر (١٩٩٢)، ومسلم في الصوم، باب النهي عن صوم يوم الفطر (٨٢٧).

[3] المستصفى للغزالي: ١/١٥٣ط: مصطفى محمد.

[4] أبو داود في الصوم، باب النية في الصيام (٢٤٥٤)، والترمذي في الصوم، باب ما جاء =

واعلم أن هذه القاعدة لا تختص بنصوص الشارع من كتاب وسنة فقط، بل تطبق على جميع الصيغ والكلمات التي ينطق بها المكلف، مما ينبثق عنه حكم شرعي؛ كاليمين والإقرار والطلاق، ونحو ذلك. فالقاعدة فيها عند جمهور الأصوليين أَنها تصرف إلى الحقيقة الشرعية، فإذا لم يكن لها اصطلاح شرعي، صرفت إلى الحقيقة العرفية، فإذا لم يكن لها اصطلاح عرفي أيضاً، صرفت إلى الحقيقة اللغوية. وكل من هذين الاصطلاحين الأخيرين مجاز بالنظر لمجال الشريعة. وعند الغزالي يجري الأمر على هذا المنوال بالنسبة للنصوص التي جاءت في سياق الإثبات، أما النصوص التي تأتي في سياق النهي، فيتوقف في فهم معانيها إلى أَنْ تَدلَّ القرائن الخارجية على المعنى المقصود.

وعلى هذا فلو حلف الرجل ليتصدقن بدابة، لم يبر إلا أن يتصدق بفرس أو شاة أو نحو ذلك؛ لأن هو الذي يسمى في العرف دابة. ولا عبرة في شمولها في اللغة لكل ما يدب على الأرض؛ لأن الحقيقية العرفية مقدمة على الحقيقية اللغوية عند الإطلاق. ولو كان للكلمة حقيقية شرعية لقدمت عليهما، ولكن لا توجد لكلمة (دابة) حقيقة شرعية.

وإذا حلف بالله ليصلين، لم يبرّ إلا بالصلاة الشرعية المفتتحة بالتكبير والمختتمة بالتسليم، لأن (الصلاة) لها اصطلاح شرعي، ولا يجوز أن تصرف عن إطلاقها إلى معناها اللغوي وهو الدعاء.

هذا إذا أطلق الرجل، أما إذا أراد بالكلمة معنى معيناً لها فينصرف كلامه عندئذ إلى ما أراد ديانة، ويترتب الحكم عليه وفقاً لذلك، إلا أن ذلك لا يقبل منه قضاء ما لم تقم قرينة تؤيّد المعنى الذي أراد.

---

= لا صيام لمن يعزم من الليل (٧٣٠)، والنسائي في الصيام، باب ذكر اختلاف الناقلين لخبر حفصة في ذلك (٢٣١٣).

والذي ينبني على ما أوضحناه أن المعنى الحقيقي إذا أصبح مهجوراً في العرف العام للتخاطب، يتعين صرف الكلمة عندئذ إلى المعنى المجازي، ضرورة أنه السبيل إلى تصحيح الكلام.

فلو حلف ألا يأكل من هذه الشجرة أو من هذه القِدْر، لا ينصرف يمينه إلى عين كل من الشجرة والقدر، وإنما ينصرف إلى ثمرة الشجرة وما يطبخ في القدر؛ لأن المعنى الحقيقي لكلمة الشجرة والقدر مهجور هنا. أما لو حلف لا يأكل من هذه الشاة فإن يمينه ينصرف إلى لحمها وهو المعنى الحقيقي للشاة، ولا ينصرف إلى لبنها وسمنها مثلاً؛ لأن الحقيقية هنا غير مهجورة[1].

**ثانياً** – إذا لم ينهض دليل يرجّح المجاز على الحقيقة، فلا خلاف في وجوب حمل الكلمة على الحقيقة. وإذا نهض دليل موجب لصرف الكلمة عنها إلى المجاز، بحيث لا يصلح المعنى إلا بذلك، فلا خلاف في أن صرفها إلى المعنى المجازي عندئذ أمر متعيّن. ذلك محل اتفاق عند الأصوليين.

ولكن وقع الخلاف بين الأئمة فيما إذا تدافع كل من المعنى الحقيقي والمعنى المجازي بين هذين الطرفين. وذلك بأن كان الشائع في الكلمة في مثل السياق الذي وردت فيه، فهم المعنى المجازي، ولكن الكلمة لا تزال قابلة للاستعمال في حقيقتها، ولا يزال الناس يتعاهدون هذا الاستعمال فيها؛ كما لو قال: والله لأشربن من هذا النهر، فهو حقيقة في أن يكرع منه مباشرة ولكن ليس هذا هو المعنى الشائع بين الناس عند إطلاق هذه الكلمة. بل الأغلب فهم المعنى المجازي، وهو ما يشمل الاغتراف منه بكوز مثلاً ثم

[1] انظر: أصول السرخسي: ١/ ١٧٢ط بيروت.

يشرب منه، إلا أن المعنى الحقيقي في الوقت ذاته صالح وغير مهجور، كالأمثلة السابق ذكرها، ويمكن أن يقصده كثير من الناس.

## فكيف يفسر النص في هذه الحالة ؟

أما عند الشافعية وجماهير الأصوليين، فهو يفسر بالمعنى الحقيقي عند الإطلاق وعدم وجود قرينة خارجية صارفة عنه، ولكنه ينصرف إلى المعنى المجازي إذا توافرت قرينة الإرادة أو نحوها على ذلك.

وذهب أصحاب أبي حنيفة – رحمه الله – إلى أنها تفسر بمجازها الشائع[1].

مثال ذلك قوله ﷻ في كفارة اليمين عند الحنث: ﴿ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعامُ عَشَرَةِ مَساكِينَ مِنْ أَوْسَطِ ما تُطْعِمونَ أَهْليكُمْ ﴾ [المائدة: ٨٩] فالمعنى الحقيقي لقوله تعالى: ﴿ عَشَرَةِ مَسٰكِينَ ﴾ أن يتم إطعام عشرة مساكين عدداً، وهذا المعنى الحقيقي غير مهجور، بل يمكن الأخذ به وهو الظاهر، إلا أن الكلمة لها معنى مجازي مقبول، وهو أن يكرر الحانث إطعام مسكين واحد عشر مرات، فيتحقق المطلوب بذلك.

– فالجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة على أن المطلوب هو إطعام عشرة مساكين فعلاً، ذهاباً إلى المعنى الحقيقي للكلمة؛ إذ الحقيقة ممكنة ولا يمنع من الأخذ بها مانع، هو الظاهر[2].

– ويرى الحنفية أن من الجائز أن يُطعِم الحانث مسكيناً واحداً طعام عشرة مساكين دفعة واحدة أو مكرراً؛ ذلك لأنه مجاز مقبول يقبل العرف مثله، والفرق

---

[1] مسلَّم الثبوت: ٢٠٢/١، وشرح المنهاج للإسنوي مع تعليقات الشيخ محمد بخيت المطيعي: ١٧٠/٢.

[2] انظر: أحكام القرآن لأبي بكر بن العربي: ٦٤٦/٢.

الشرعي ساقط عن الاعتبار بين أن يتصدق الإنسان على عشرة من الفقراء، أو أن يتصدق بالمبلغ ذاته على فقير واحد.

ونظيره أيضاً قوله ﷺ: « في سائِمَةِ الغَنَمِ، إذا بَلَغَتْ أَرْبَعينَ شاةً، شاةٌ»[1] فالجمهور على أنه لابدَّ في تطبيق معنى الحديث من إخراج شاة من جنس ما يسمى شاة؛ نظراً إلى أنه المعنى الحقيقي للكلمة، والمعنى الحقيقي صالح وغير مهجور.

أما الحنفية فيرون أنه يجوز أن يخرج المزكي قيمة الشاة بدلاً عنها؛ ذهاباً إلى أن التأويل للكلمة تأويل سائغ ويتلقاه العرف العام بالقبول، ونظراً إلى أن الفرق بين الشاة وقيمتها ساقطة هنا عن الاعتبار.

**ثالثاً** – هل يجوز أن تُستعمل الكلمة في كل من معناها الحقيقي والمجاز بآن واحد إذا كان ذلك ممكناً ؟

ذهب طائفة من الأصوليين منهم المالكية والشافعية إلى جواز ذلك، إذا كان ذلك ممكناً من حيث سلامة المعنى شرعاً وإمكانه عقلاً.

وخالف آخرون ومنهم الحنفية، فمنعوا ذلك مطلقاً.

واستدل الحنفية على المنع بأن الحقيقة أصل، والمجاز مستعار، ولا يتصور أن يكون اللفظ الواحد مستعملاً في موضوع ومستعاراً في موضوع آخر غيره في وقت واحد، كما لا يتصور أن يكون الثوب الواحد على اللابس ملكاً له وعارية بآن واحد.

أما دليل الذين أجازوا الجمع – إذا كان ذلك ممكناً – فيلخص في أن المعنى إذا تعددت جزئياته وأفراده، فإن اللفظ الدال عليه يكون فيه قوة المكرر على قدر أفراد المعنى، إلا أن كراهية التطويل اقتضت اندراج أفراد المعنى كلها تحت لفظ واحد. وبناء

---

[1] مالك في الموطأ (١/ ٢٦٠) وبنحوه عند أبي داود في الزكاة، باب في الزكاة السائمة (١٥٦٧).

على ذلك، فإن اللفظ إذا صلح - عقلاً وشرعاً - أن يدل على مدلولين أحدهما حقيقة والآخر مجاز، فإنا نقدر اللفظ مكرراً، ونجعله في حالة مستعملاً في معناه الحقيقي، وفي حالة أخرى مستعملاً في معناه المجازي. فلا يرد إذاً ما أورده الحنفية من أن تناقضاً يقع من جراء استعمال الكلمة في كل من معناها الحقيقي والمجازي؛ وذلك لأن التناقض حاصل لو لم نقدر تكرار اللفظ في مقابل تعدد المعنى.

وقد ترتب على الخلاف الأصولي في هذه المسألة خلافات فقهية في كثير من المسائل والأحكام.

من ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فاطَّهَّرواْ وَإِن كُنتُم مَّرْضَى أو عَلَى سَفَرٍ أو جاء أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الغائِطِ أو لاَمَسْتُمُ النِّساء فَلَمْ تَجِدواْ ماء فَتَيَمَّمواْ صَعيدًا طَيِّبًا﴾ [المائدة: ٦].

فقد قال الحنفية بصدد تفسيرهم لكلمة ﴿ أَوْ لامَسْتُمُ ﴾: لما كان الجِماعُ - هو معنى مجاز للَّمس - داخلاً بالاتفاق تحت هذه الكلمة، بدليل أنه يجوز التيمم للجنب بموجب هذا النص، فقد امتنع أن يراد بالكلمة إذاً ما عدا الجماع من وجود اللمس الحقيقي؛ إذ لا يجوز أن يجتمع المجاز والحقيقة بآن واحد. ونظراً إلى أن المجاز مراد هنا قطعاً، فقد كان لابدَّ أن تتنحى الحقيقة. ومن هنا ذهب الحنفية على أن الملامسة بين الرجل والمرأة الأجنبية لا تنقض الوضوء[1].

وذهب الشافعية وغيرهم إلى أنها تنقض الوضوء؛ وذلك نظراً إلى أنهم لم يلتزموا بما ذهبت إليه الحنفية من عدم جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز في الإطلاق الواحد للكلمة.

---

[1] أصول السرخسي: ١/ ١٧٣.

ومن ذلك في تطبيقات الشريعة الإسلامية، قول أبي حنيفة – رحمه الله – فيمن أوصى مالاً لبني فلان أو أولاد فلان، وتبين أن له بنين لصلبه، وله معهم أولاد بنين، فإن أولاد البنين لا يستحقّون شيئاً؛ لأن الحقيقة هنا مرادة قطعاً، فكان لابدَّ أن يتنحى المجاز. أما عند الأئمة الذين أجازوا الجمع بين الحقيقة والمجاز – إذا كان ذلك ممكناً – فإن الوصية تشملهم جميعاً.

ويرد على الحنفية أن هذه القاعدة لا تستمر في فقههم باطراد. فإن من حلف أن لا يضع قدمه في دار فلان يحنث إذا دخلها ماشياً كان أو راكباً، حافياً كان أو مُتنعِّلاً. مع العلم بأن المعنى الحقيقي لوضع القدم أن يكون حافياً. وقال أبو حنيفة ومحمد: «إذا قال: لله علي أن أصوم رجب، ونوى به اليمين كان نذراً ويميناً» مع أن اللفظ للنذر حقيقة ولليمين مجاز.

وجوابهم على ذلك يتلخص فيما قاله السرخسي: إن جميع هذه المسائل تخرَّج على ما ذكرنا من الأصل عند التأمل؛ ذلك لأن المقصود من الكلام معتبر دائماً، فهو ينزل دائماً منزلة الدليل على الاستثناء من القواعد المطلقة.

ففي مسألة وضع القدم لا نشك بأن مقصود الحالف إنما هو الامتناع من الدخول، فيصير الكلام – على ضوء مقصوده – منزلاً منزلة: والله لا أدخل دار فلان، ومعلوم أن الداخل قد يكون حافياً وقد يكون منتعلاً، فهذه من قبيل عموم المجاز، لا من قبيل عموم الحقيقة.

وفي مسألة النَّذْرِ أجابوا بأن معنى النَّذْرِ يثبت بلفظ، ومعنى اليمين يثبت بلفظ آخر. وقد ثبت أن قوله: (لله عليَّ) عند إرادة اليمين، كقوله: (بالله) ذلك لأن اللام والباء تتعاقبان، وتتعاوران المعنى. قال ابن عباس: «دخل آدم الجنة فلله ما غابت الشمس حتى خرج» يريد: فوالله.

ونحن إنما أنكرنا اجتماع الحقيقة والمجاز تحت كل لفظ واحد بناء على أن له مدلولاً لغوياً واحداً، فأما عندما تستخدم الكلمة لمدلولين في اللغة؛ كالحروف التي تتعاقب للدلالة على أكثر من معنى، فليس ذلك مما نحن فيه[1].

**تعليقنا على موقف الحنفية هذا:**

يتَّضِحُ من خلال هذا التفصيل - بل من هذه المفارقة ما بين صورة وأخرى، لا يكاد يتبين الباحث فرقاً كبيراً بينهما - منهج الحنفية في تطبيق قواعدهم الأصولية، وهو المنهج الذي يتميز به الحنفية عن الآخرين؛ فإنهم يعدون الأحكام الفقهية التي أقروها واقتنعوا بها هي الأساس الثابت في أكثر الأحيان، ويعدون القواعد الأصولية الدالة عليها سائرة وراءها متطورة بتطورها. ولذلك قل أن تجد قاعدة أصولية يتبناها الحنفية دون أن تكون لها استثناءات كثيرة، بحيث تجعلك لا تفرق بين القاعدة الأصلية واستثناءاتها العارضة.

لقد أبى الحنفيةُ أنْ يفسِّروا ﴿لَامَسۡتُمُ﴾ في الآية بكل من معنييها الحقيقي والمجازي؛ ذهاباً منهم إلى أصل كلي تمسَّكوا به، وهو عدم جواز الجمع - في كلمة واحدة بتعبير واحد - بين الحقيقة والمجاز. ولكنهم جمعوا بين الحقيقة والمجاز في الأمثلة أخرى؛ كالأمهات والبنات من قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَٰتُكُمۡ وَبَنَاتُكُمۡ﴾ [النساء: ٢٣] وكقول القائل: لا أضع قدمي في دار فلان ... إلخ، فإنهم فسروا الأمهات والبنات في الآية بما يشمل الجدات وبنات البنت وبنات الابن. وفسَّروا: «لا أضع قدمي» بما يشمل الدخول راكباً ...

---

[1] انظر: أصول السرخسي: ١/١٧٥.

وكان ردهم على هذه المفارقة والمخالفة لأصلهم الذي التزموه، أنهم هنا ساروا على مبدأ الأخذ بعموم مجاز الكلمة؛ أي أنهم فسروا الأمهات بمعناها المجازي، وهو: مطلق الأصول، فشمل هذا المجاز العام الأم المباشرة والجدات. وفَسَّروا وضع القدم في الدار بمعنى مجازي عام، وهو مطلق الدخول، فشمل كل أوجه الدخول بما فيها وضع القدم حافياً في الدار.

فهل يسوِّغ هذا الجواب الفرق الذي اعتمدوه بين الأمثلة السابقة التي أخذوا فيها بقاعدة عدم الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي للكلمة، وهذه الأمثلة التي استثنوها من القاعدة، اعتماداً على مسوغ لهم في ذلك وهو الأخذ بعموم المجاز ؟

لماذا لم يفسروا قوله تعالى: ﴿ أَو لامَستُمُ ٱلنِّساءَ ﴾ في الآية السابقة – هي الأخرى – على أساس عموم المجاز؛ بأن يفسروا الملامسة بمجاز عام كمطلق الإفضاء بين الرجل والمرأة مثلاً، فيدخل عن طريق ذلك المعنى الحقيقي للكلمة والمعاني المجازية لها؛ إذ كان يسعهم هذا التأويل هناك ما وسعهم هنا ؟ ...

لعلهم يجيبون بأن رائدهم في ذلك هو ظهور مقصود الشارع. ولما لم يظهر لهم أن الشارع يقصد بطلان الوضوء بمجرد اللمس بمعناه الحقيقي، لم يُطبِّقوا عليه قاعدة عموم المجاز.

إلا أن الجمهور الذين ذهبوا إلى تفسير ﴿ أَو لامَستُمُ ﴾ و﴿ أُمَّهَٰتُكُم ﴾ و﴿ وَبَناتُكُم ﴾ ونحو ذلك بكل من معانيها الحقيقية والمجازية معاً، إنما فعلوا ذلك يقيناً منهم بأن ذلك هو مقصود الشارع. فقصد الشارع هو القرينة التي جعلتهم يصرفون الكلمة إلى كل من معناها الحقيقي ومعانيها المجازية، التي تدخل ضمن مقصود الشارع.

وإذا كان صرف الكلمة إلى كل من المعنيين - بخصوص هذا الشكل - غير جائز في نظر الحنفية، فيمكن للجمهور أن يعتمدوا على السبيل الذي التجأ إليه الحنفية في الأمثلة الأخرى التي وافقوهم فيها، وهو سبيل عموم المجاز.

فقد آل الخلاف إذاً على أمر اعتباري في الجمع بين الحقيقة والمجاز. ولكن محوره الحقيقي هو: الاجتهاد في التعرف على مقصود الشارع. فإذا وافقت الحنفية الجمهور في أن مقصود الشارع باللمس هو معناه الحقيقي، فإن من اليسير على الحنفية أن يتفقوا مع الجمهور في الجمع بين المعنيين: الحقيقي والمجازي للكلمة، إن لم يكن بالطريقة المباشرة التي سلكها الجمهور، فبالطريقة الأخرى غير المباشرة التي اختارها الحنفية عندما شاء لهم اجتهادهم ذلك، وهي طريقة: عموم المجاز.

# المبحث الثاني

# المشترك ( معناه، دلالته )

- **تعريف المشترك:** هو اللفظ الذي وضع وضعاً مستقلاً لكل واحد من معنيين فأكثر، كقولهم: (قُرء)، موضوع لكل من الطهر والحيض، وقولهم (عين) موضوع لكل من الشمس، والباصرة، والنبع، وقولهم: (جون) لكل من الأبيض والأسود.

فالتقيد بالوضع يخرج المجاز، والعام، والمتواطئ. ذلك لأن الحقيقة والمجاز من عوارض الاستعمال التطبيقي، لا من عوارض الدلالة الوضعية. ولأن العام يدل على جميع أفراده عن طريق وضع لغوي واحد. ولأن المتواطئ - وهو غير المترادف - يدل أيضاً على معانيه المتعددة بموجب وضع واحد.

أما المشترك فإنما يختلف عن سائر الألفاظ الأخرى بتعدد الوضع فيه؛ أي فكلمة (القُرء) وضعت في اللغة مرتين: مرة للطهر، ومرة أخرى بوضع لغوي آخر للحيض.

وكذلك (العين) وضعت مرة للباصرة، فهي حقيقة فيها، ومرة أخرى للشمس فهي حقيقة فيها أيضاً، ومرة أخرى للنبع فهي حقيقة فيها كذلك[1].

وقد عرفت معنى الوضع اللغوي فيما سبق، فلا نعيد التعريف به.

### هل المشترك موجود في اللغة؟

الصَّحيحُ الذي ذهب إليه اللغويون وعلماء الوضع والأصول أن المشترك ممكن الوقوع من الناحية النظرية، وواقع أيضاً من الناحية العملية.

---

[1] ذكر بعضهم لهذه الكلمة وضعاً رابعاً للجاسوس، والذي أرجحه أن الكلمة عين إذا أطلقت على الجاسوس فهي عندئذ من قبيل المجاز، من قبيل إطلاق الجزء على الكل.

وأقوى ما استدل به العلماء في ذلك: أن الكلمات متناهية، في حين أن المعاني غير متناهية، وفي اللغة ألفاظ تَدلُّ - على سبيل المثال - على أكثر من معنى بدون مرجح، وذلك هو معنى الاشتراك[1]؛ كالأمثلة التي ذكرناها.

وذهب بعض علماء اللغة إلى أن الاشتراك غير واقع في اللغة، وما قد يتوهم كونه مشتركاً ليس في واقع الأمر إلا من قبيل الحقيقة والمجاز. وقد نسب صاحب (جمع الجوامع) هذا الرأي إلى ثعلب والأبهري والبلخي. وفي نظر أصحاب هذا الرأي أن كلمة (العين) مثلاً حقيقة في الباصرة وحدها، ومجاز في سائر المعاني الأخرى؛ لعلاقة المشابهة. وكلمة (القرء) من قبيل المتواطئ؛ أي تدلُّ على المعنيين في ظل وضع واحد؛ إذ هي - بنظرهم - موضوعة للقدر المشترك بين الحيض والطهر، وهو الجمع؛ لأنهم يقولون: قرأت الماء في الحوض، أي جمعته فيه. والدم يجتمع في الجسد زمن الطهر، وفي الرحم زمن الحيض.

إلا أن الجمهور، يردون على هذا الاستدلال بأن علماء اللغة عندما يسمعون كلمة كالقرء أو الجون مثلاً، يترددون في فهم المراد منها. ولو كانت كما يقولون: حقيقة في أحد المعنيين أو موضوعة للقدر المشترك، لما وقع هذا التردد. كما لا يقعون في التَّرددِ بصدد الكلمات الأخرى ذات الحقيقة والمجاز والأفراد المتواطئة.

### كيف يفهم المشترك في نصوص الشريعة ؟

لا يخلو اللفظ المشترك من أن تتباين معانيه بحيث لا يمكن الجمع بينها، أو أن تتواصل بحيث يمكن الجمع بينها في وقت واحد.

---

[1] شرح مختصر المنتهى لابن الحاجب: ١٢٨/١.

فإن كان من النوع الأول: فالمشترك عندئذ يكون من قَبيلِ المُجمل، لا مجال للوصول إلى معناه المراد إلا باعتماد القرائن الخارجية. ويأتي الحديث عنها – إن شاء الله – عند الكلام عن البيان وما يتعلق به.

وإن كان من النوع الثاني: فقد ذهب الشافعي ومعظم أصحابه، ومالك فيما رواه القرافي، وطائفة من المعتزلة إلى أنه إذا كانت هناك قرينة خارجية تُعيّن المشترك لأحد معانيه وَجَبَ الأخذ بذلك المعنى. أما إذا لم تكن هناك قرينة تشير إلى معنى مراد بعينه، فلا مانع من الأخذ بمعانيه كلها بآن واحد، بل وجب ذلك بعد نظر واجتهاد[1].

أما الحنفية وآخرون، فقد ذهبوا إلى أنه لا يجوز استعمال المشترك في أكثر من معنى واحد في آن واحد[2].

دليل الجمهور على ما ذهبوا إليه: الوقوع، والعمل التطبيقي.

فقد قالوا: إن في القرآن ألفاظاً مشتركة، بعضها متباين المعاني؛ كالقرء، وبعضها غير متباين؛ كقوله تعالى: ﴿عَسْعَسَ﴾ [التكوير: ١٧] فهو موضوع لكل من إقبال الليل وإدباره.

وكقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: ٥٦] فالصَّلاة من الله تعالى مَوضوعة لمعنى المغفرة، ومن الملائكة والناس موضوعة لمعنى الاستغفار.

وكقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ ...﴾ [الحج: ١٨] فالسجود موضوع لمعنى الخشوع تارة، وموضوع لوضع الجبهة على الأرض على وجه التعظيم تارة أخرى.

---

[1] انظر: الأسنوي على المنهاج: ١/١٢٠، ومختصر المنتهى لابن الحاجب: ١/ ١٢٨ .

[2] انظر: شرح المنار: ص٦١، وكشف الأسرار على أصول البزدوي: ١/٤٠ .

ولا ريب أنه يتعين حمل الألفاظ المشتركة التي لا تباين في معانيها على جميع ما تصلح له بآن واحد. والحنفية أنفسهم يفعلون ذلك.

فقوله تعالى: ﴿وَٱلَّيلِ إذا عَسْعَسَ﴾ [التكوير: ١٧] صالح لأن يراد به أقبل وأدبر.

فلا مانع من أن تفسر الآية بأن الله تعالى يقسم بالليل في كلتا حالتيه: مقبلاً بظلامه ومدبراً.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلائِكَتَهُ يُصَلّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ يا أَيُّها ٱلَّذينَ ءامَنواْ صَلّواْ عَلَيهِ وَسَلِّمواْ تَسْليمًا﴾ [الأحزاب: ٥٦] لا يوجد ما يمنع من أنْ نُفسِّر الصلاة بكل من معنييها، بل يجب ذلك ليصلح المعنى؛ لأن الله نسب الصلاة على رسوله إلى ذاته، وإلى الملائكة بكلمة واحدة، فلا مناص من حملها بآن واحد على المغفرة، وتلك هي الصلاة من الله تعالى. وعلى الدعاء والاستغفار، وتلك هي الصلاة من الملائكة.

وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن في السَّماواتِ وَمَن في الأَرْضِ والشَّمْسُ والقَمَرُ والنُّجومُ والجِبالُ والشَّجَرُ والدَّوابُّ وَكَثيرٌ مِّنَ النّاسِ وَكَثيرٌ حَقَّ عَلَيهِ العَذابُ﴾ [الحج: ١٨] يتعيَّنُ تفسير السجود فيه بكلٍّ من مَعْنَييه اللَّذَيْن وضِعَ لكلٍّ منهما وضعاً مستقلاً؛ أي فالكلمة بمعنى الخضوع المطلق لله بالنسبة للقمر والنجوم والجبال والشجر وما يتبعها من صنف ما لا يعقل، وهي في الوقت ذاته بمعنى وضع الجبهة على السجود بالنسبة للإنسان الذي عبرت عنه الآية بقوله تعالى: ﴿وَكَثيرٌ مِّنَ ٱلنّاسِ﴾.

وهكذا فقد حمل اللفظ المشترك في كل من هذه الآيات بآن واحد على أكثر من معنى واحد، وهو مصير متعين لاستقامة معاني هذه النصوص.

وفي النصوص العربية العامة، تتضح الحقيقة ذاتها. فإن القائل يقول: (العين جسم) فلا يمتنع أن يريد بالعين كُلاً من الباصرة والشمس والنبع؛ إذ الكل محكوم عليه بأنه

جسم. ويقول القائل: (الجون ملبوس) فلا يمتنع أن يراد به كل من الأسود والأبيض معاً، رغم تباينهما في الظاهر؛ وذلك لتعدد أصناف الملبوس فينصرف كل لون إلى صنف.

أما دليل الحنفية فيلخص بما يلي: الاستعمال فرع عن الوضع اللغوي، والواضع لم يضع الكلمة المشتركة لمجموع معانيها، بل وضعها لكل منها على سبيل البدل والتناوب. وإذاً فلا يجوز استعمالها في أكثر من معنى واحد من معانيها في المرّة الواحدة، وإلا كان ذلك استعمالاً للكلمة في غير ما وضعت له؛ إذ هي لم توضع لمختلف معانيها مجتمعة.

وجواب الجمهور على دليل المنع، هو أن تعدد الوضع لأكثر من معنى، ينبغي أن يكون مسوغاً لاستعمال هذه الأوضاع مجتمعة في آن واحد؛ ذلك لأن الاستعمال ثمرة الوضع، ولا تتحقق هذه الثمرة إذا كانت للكلمة أوضاع متعددة لمعان مختلفة، ثم لم يجز - مع توافر الإمكان - حمل الكلمة بواسطة تلك الأوضاع على سائر معانيها.

**أقول**: ما يقوي مذهب الجمهور أن المشترك لا يمكن أن ينصرف بالدلالة إلى شعب معانيه المختلفة بآن واحد إلا إذا تعدد المحكوم عليه لفظاً أو معنى؛ كالأمثلة السابق ذكرها. فإذا لاحظنا هذه الحقيقة سقط دليل المنع الذي يحتج به الحنفية، ولم يبق له مجال للاعتبار؛ ذلك لأن تعدد المحكوم عليه باللفظ المشترك، يجعل المشترك ينصرف إلى كل فرد من أفراد المحكوم عليه بوضع متميز واحد. أي فالكلمة المشتركة في قوة التكرار والتعداد، ولكن الاختصار هو الذي منع ظهور ذلك، فقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: ٥٦] في قوة إن الله يصلي على النبي وإن الملائكة يصلون على النبي، فاستعملت الكلمة في المرة الأولى بمعنى المغفرة وفي المرة الثانية بمعنى الدعاء.

ومن آثار الخلاف بين الحنفية والجمهور في هذه المسألة أن الرجل إذا قال: أوصيت بمالي لمواليَّ، وكان له خدم وسادة، فعند الجمهور تنصرف الوصية عند الإطلاق والخلوّ من القرائن إلى الطرفين من مواليه. وعند الحنفية تختص بأحد الطرفين، حسب ما قد تهدي إليه القرينة لدى البحث والنظر.

# المبحث الثالث

## في المنطوق والمفهوم وقواعد الدلالة في كل منهما

**تعريف كل من المنطوق والمفهوم:**

عندما نتأمل في الكلام الذي نسمعه أو نقرؤه، ينبثق منه في أذهاننا نوعان من المعاني:

**أحدهما:** نابع من الألفاظ المنطوقة التي يتألف منها الكلام، فهو ثمرة مباشرة لها تقوم بينها علاقة الدالّ والمدلول.

**ثانيهما:** معان تنجر إلى الكلام تبعاً لمدلولاته المباشرة المأخوذة من الألفاظ؛ أي تبعاً للنوع الأول، ويكون ذلك بطرق شتى سنتحدث عنها، قوامها التأمل والعمل الذهني.

فالطائفة الأولى من المعاني تسمى (**منطوقاً**) ويعرفونه بأنه: كلُّ ما دَلَّ عليه اللَّفْظُ ضِمْنَ دائرَةِ النُّطْقِ. مثاله: فَهْمُ حُرْمَةِ أَكْلِ مال اليتيم، بالمعنى المعروف للأكل من قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذينَ يَأْكُلونَ أَمْوالَ اليَتامَى ظُلْمًا إِنَّما يَأْكُلونَ في بُطونِهِمْ نارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعيرًا﴾ [النساء: ١٠].

والطائفة الثانية من المعاني تسمى (**مفهوماً**) ويعرفونه بأنه: كلُّ ما دَلَّ عليه اللَّفْظُ خارجَ دائرَةِ النُّطْقِ. مثاله: فَهْمُ حُرْمَةِ إِتْلافِ مالِ اليتيم، أو حرقه، أو تضييعه من الآية السابقة ذاتها.

## - تقسيمات المنطوق:

ينقسم اللَّفظُ بالنظر إلى معناه المنطوق إلى ثلاث تقسيمات، من حيثيات مختلفة.

فهو ينقسم من حيث قوة دلالة اللفظ وضعفه على المعنى إلى: (نص، وظاهر، ومجمل).

وينقسم من حيث إمكان تجزؤ اللفظ للدلالة بجزء منه على جزء المعنى إلى: (مركب، ومفرد).

وينقسم بالنظر إلى الدلالة من حيث جوهرها إلى: (مطابقة، وتضمن، والتزام، واقتضاء).

- فأما أقسام اللفظ من حيث قوة الدلالة وضعفها على المنطوق، فيأتي الحديث عنها عند البحث في مراتب دلالة اللفظ من حيث درجات الوضوح والخفاء، فلنرجئ تفصيل القول فيها إلى ذلك البحث.

- وأما أقسام اللفظ من حيث إمكان التجزؤ وعدمه، فقد قلنا إنّه ينقسم إلى مفرد و مركب.

فأما (المفرد) فهو اللفظ الذي لا يصلح أن يدل جزء منه على جزء المعنى؛ مثل: كلمة (زيد)، و(أنف الناقة)، و(تأبط شراً) علماً على أشخاص.

وأما (المركَّب) فهو اللفظ الذي يدل على معناه عن طريق دلالة جزء منه على جزء المعنى، كقولنا: باب الدار، وكتاب الفقه، وكجميع الجمل الكلامية التي تتألف من ألفاظ متعددة.

- وأما أقسام اللفظ من حيث النظر إلى نوع دلالته وجوهرها، فإليك تعريف كل منها:

(الدلالة المطابقة) هي أن يفهم السامع من الكلام المركّب الذي سمعه جميع أجزاء المعنى المنبثق عنه. بأن يتّجه منه الاهتمام لفهم ذلك كله؛ مثال ذلك: أن يفهم السامع جميع أركان النكاح من قول القائل: أركان النكاح: العاقد والمعقود عليه والصيغة والشاهدان والولي. ويكون ذلك عندما يتجه منه القصد إلى فهم ذلك كله.

(الدلالة التضمنية) هي أن يتّجه فهم السامع إلى جزء من معنى الكلام الذي يسمعه معرضاً عن الباقي؛ لأن غرضه مثلاً إنما يتعلق به فقط؛ مثاله: أن يفهم السامع من المثال السابق ذاته أن وجود الولي ركن في عقد النكاح، فتكون دلالة الكلام بالنسبة لحاجة ذلك السامع جزئية؛ إذ هو لم يحفل إلا بجزء مما جاء في ضمن الدلالة الكلية له.

والملاحظ أنَّ كُلاًّ من الدلالة المطابقة والتضمنية دلالة نسبية ناظرة إلى حال السامع وقصده، فرب جملة يقولها قائل يتلقاها سامع بالدلالة المطابقة؛ إذ يتجه إلى تفهم المضمون كله، ويلقاها سامع آخر بالدلالة التضمنية، إذ لا يهمه مما سمع إلا جزء معين من المعنى المدلول عليه.

(الدلالة الالتزامية) هي أن يتّجه انتباه السامع إلى الضرورات المتعلقة بالمعنى المطابق للفظ، ويقصد بالضرورات المتعلقة به ذيول من المعاني يتوقف عليها - فهماً أو وجوداً - المعنى الأصلي الذي هو المدلول المطابق للفظ، بحيث لا يستقيم ذلك المعنى بدونها.

وهي تقسم إلى قسمين: دلالة التزامية ذهنية، ودلالة التزامية خارجية.

**مثال القسم الأول:** دلالة لفظ الأعمى على البصر، فإن البصر من المستلزمات الذهنية للعمى؛ لأن مدلول العمى سلبي، ولا يتصور الذهن المعاني السلبية إلا بعد

تصور أصولها الإيجابية، ولكنه بالضرورة ليس التزاماً خارجياً؛ إذ يلزم من ذلك التناقض، وإنما هو التزام ذهني فقط.

**ومثال القسم الثاني:** دلالة كلمة (محامي) على المتخرِّج من كلية الحقوق. ودلالة قولنا: العالم حادث على أنه لابدَّ له إذاً من محدث.

ودلالة قوله تعالى: ﴿ أُحِلَّ لَكُم لَيلَةَ ٱلصِّيامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسائِكُمْ ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الفَجْرِ ﴾ [البقرة: ١٧٨] على صحة صوم من قد أصبح جنباً؛ لكونه ملازماً للمعنى المطابقي المقصود بالآية، وهو جواز أن يطلع الفجر على الصائم وهو جنب.

(دلالة الاقتضاء) هي دلالة الجملة على كلمة لم ينطق بها المتكلم، ولكن تتوقف صلاحية الجملة في دلالتها على معناها المقصود على تقدير تلك الكلمة واعتبارها.

مثالها: قوله تعالى: ﴿ وسئل القرية ﴾ [يوسف: ٨٢] فإن القرية هي البيوت المجتمعة، وواضح أن صحة دلالة هذه الجملة على المعنى المقصود تتوقف على تقدير كلمة (أهل) لتصبح الجملة: واسأل أهل القرية.

ومثالها أيضاً: دَلالَةُ قَولِهِ ﷺ: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتي الخَطَأُ والنِّسْيانُ وَما اسْتُكْرِهوا عَلَيهِ»[1] على تقدير كلمة (حكم) أو (إثم) بحيث يكون التقدير: رُفِعَ عَنْ أُمَّتي إِثْمُ أو حُكْمُ الخَطَأ والنِّسيان؛ إذ لا يستقيم معنى لفظ الحديث إلا بتقدير هذه الكلمة. فالدليل العقلي أو الشرعي الذي يدل على ضرورة تقدير شيء في الجملة يسمى (مقتضياً).

---

[1] أخرجه ابن ماجه في الطلاق، باب طلاق المكره والناسي (٢٠٤٥) عَن ابْنِ عَبّاسٍ، عَن النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قالَ: «إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنْ أُمَّتي الخَطَأَ والنِّسْيانَ وَما اسْتُكْرِهوا عَلَيْهِ».

والكلمة التي تقدر فيها وتؤخذ بعين الاعتبار بناء على ذلك تسمى (مقتضى).

والدلالة الجامعة بينهما تسمى (اقتضاء).

واعلم أن دلالة النص بواسطة كل من هذه الأقسام الأربعة، دلالة شرعية ثابتة، تقام أحكام الشريعة على أساسها، ولم يقع في ذلك خلاف بين الأئمة.

ولعلك تستشكل أن تكون دلالة الالتزام والاقتضاء داخلة ضمن تقسيمات المنطوق؛ إذ إن المعنى المأخوذ عن طريق اللزوم لا توجد ألفاظ دالة عليه ضمن دائرة النطق. وكذلك دلالة الاقتضاء؛ إذ إن الكلمة التي تقتضيها ضرورة استقامة التعبير ليس منطوقاً بها البتة، فهي خارجة عن دائرة النطق.

إلا أن هذا الإشكال يزول إذا علمت بأننا ننزِّل كل ما لا يستقيم المعنى بدونه منزلة المنطوق به. فلما كان لازم النص ومقتضاه شرطاً لاستقامة المعنى، كان حكمه حكم منطوق النص[1]، ألا ترى إلى الجملة عندما يُحذف أحدُ طرفيها بسببٍ اقتضى ذلك، فإنَّ المحذوف يُقدَّر ويعدُّ في حكم المنطوق به، وتعدُّ دلالته داخلة في دائرة المنطوق، فهذا كذلك.

## تقسيمات المفهوم:

**أما دلالة المفهوم فهي تنقسم إلى قسمين: مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة.**

**فمفهوم الموافقة هو:** أن يدل اللفظ على مساواة مسكوت عنه للمعنى المنطوق به في الحكم المأخوذ منه، دون حاجة إلى وساطة علة جامعة.

مثاله: ما نفهمه من المعنى الزائد على المنطوق به في قوله تعالى عن الوالدين: ﴿فَلا تَقُل لَّهُما أُفٍّ وَلا تَنْهَرْهُما﴾ [الإسراء: ٢٣]، وهو النهي عن ضربهما وإذائهما بغير التأفف

---

[1] كشف الأسرار على أصول البزدوي: ١/٧٦

من سائر الكلام فهو معنى زائد على القدر المنصوص عليه، إلا أنه مفهوم منه، وهو من الوضوح بحيث لا يحتاج المتأمل لفهمه إلى عملية قياس عن طريق علة جامعة.

ومثاله أيضاً ما تفهمه من المعنى الزائد على المنطوق به في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلونَ أَمْوالَ اليَتامَى ظُلْمًا إِنَّما يَأْكُلونَ في بُطونِهِمْ نارًا ﴾ [النساء: ١٠]، وهو النهي عن إحراق مال اليتيم وإتلافه وصرفه في غير وجوه الصلاح لليتيم.

**ومفهوم المخالفة هو**: أن يدل اللفظ على مخالفة حكم مسكوت عنه لما دلّ عليه اللفظ من الحكم.

مثاله: ما تفهمه من المعنى السلبي من كلمة (ظلماً) في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلونَ أَمْوالَ اليَتامَى ظُلْمًا ﴾ الآية، وهو أن الذين يأكلون أموال اليتامى دون ظلم – أي بوجه شرعي سائغ – لا يدخلون في سياق النهي. ففي هذه الآية إذاً مفهومان: موافق ومخالف.

ومثاله أيضاً: ما تفهمه من المعنى السلبي من قوله ﷺ: «في سائِمَةِ الغَنَمِ، إذا بَلَغَتْ أَرْبَعينَ شاةً، شاةٌ »[1].وهو أن الغنم المعلوفة – وهو المسكوت عنه كما ترى – يختلف حكمه عما دل عليه اللفظ من حكم الغنم السائمة.

ولنبحث الآن في القسمة الشرعية لدلالة كل من هذين المفهومين في النصوص.

**ولنبدأ بمفهوم الموافقة:**

ينقسم مفهوم الموافقة إلى قسمين: فحوى الخطاب – ولحن الخطاب.

**فأما فحوى الخطاب**: فهو كل مفهوم موافق لمدلول اللفظ في الحكم مع ظهور ما يقتضي أولويته على المنطوق به في ذلك؛ كالمفهوم المأخوذ من قوله تعالى: ﴿ فَلا تَقُل

---

[1] سبق تخريجه في صفحة /٧٣/

لَهُمَا أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، ومن قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى﴾ [النساء: ١٠] فمما لا ريب فيه أن الضرب أولى بالحرمة من التأفيف، وإحراق مال اليتامى أولى أيضاً بالحرمة من أكله.

**وأما لحن الخطاب**، فهو ما كان مفهومه مساوياً في الحكم لمنطوقه، دون ظهور أيِّ أولوية بينهما. مثاله: المفهوم المأخوذ من تحريم البيع وقت صلاة الجمعة في قوله تعالى: ﴿ يا أَيُّها الَّذينَ آمَنوا إِذا نودي لِلصَّلاَةِ مِن يَوْمِ الجُمُعَةِ فاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَروا البَيْعَ ﴾ [الجمعة: ٩] وهو تحريم التلبس بسائر المشاغل الأخرى التي تعيق عن حضور الجمعة، فإن بين التلبس بالبيع والتلبس بالمشاغل الأخرى تساوياً في موجب الحكم المترتب على كل منهما.

والأخذ بدلالة مفهوم الموافقة بكلا قسميه، محل اتفاق عند علماء الشريعة الإسلامية.

ولكن كيف تتم استفادة السامع أو المجتهد لهذا المفهوم من اللفظ، وما هو القانون اللغوي المعتمد في ذلك؟

ذهب الشافعي، وتبعه إمام الحرمين والرازي إلى أن دلالة المفهوم الموافق إنما تكون عن طريق القياس.

فإنما فهم النهي عن الضرب في قوله: ﴿فَلا تَقُل لَهُما أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، قياساً للضرب على التأفف بجامع علة مشتركة بينهما هي الإيذاء. وإنما فهم النهي عن تضييع المال قياساً على أكله بجامع علة مشتركة بينهما هي تفويت المال على اليتيم.

ومعنى هذا أن أصحاب هذا الرأي لا يشترطون في القياس تنبه الذهن إلى خطوات العمل القياسي، واستحضار العلة المشتركة. بل يطلق القياس على كل فرع حمل على

الأصل، وإن قفز الفكر إليه قفزاً بشكل آلي، وبدون التأمل في أركان القياس وعلته، إلا أنه يعد أقوى أنواع القياس، ويسمى عندهم بالقياس الجلي.

وذهب الجمهور إلى أن دلالة المفهوم داخلة في الدلالة اللفظية، ولا مدخل للقياس فيها، وهي إنما تمت بواسطة السياق والقرائن، بدليل أن الذهن لا يحتاج لفهمها إلى استحضار عملية القياس، وتصور رابطة العلة؛ أي أنها أدنى من دلالة المنطوق درجة وأقوى من القياس[1].

## أما مفهوم المخالفة:

فقد علمت أن معناه هو أن يفهم السامع من تخصيص الشيء وحده بالذكر نفي حكمه عما عداه.

وإنما يكون ذلك بواسطة قيد يظهر في الجملة، وهو يتمثل في أحد القيود التالية:

١. (**الوصف**): كقوله ﷺ: «فِي سَائِمَةِ الغَنَمِ الزَّكَاةُ». فالسائمة وصف للغنم، ومنه ينبثق المفهوم المخالف.

وهل المأخوذ من مفهوم المخالفة المنبثق عن قيد الوصف ما يخالف الوصف مطلقاً، أم ما يخالفه ضمن أفراد الموصوف؟ الصحيح أن دلالته محصورة ضمن أفراد الموصوف، لا مطلقاً. أي فالمفهوم المخالف في هذا الحديث هو: غنم غير سائمة، لا مطلق حيوان غير سائم. وعليه فإن الحديث لا يدل بمفهومه المخالف على أن البقرة لا زكاة فيها، إذا لم تكن سائمة، بل هذا مسكوت عنه.

---

[1] انظر جمع الجوامع: ١/١٣٠، شرح اللمع لأبي إسحاق الشيرازي: ٢٥٤، والمستصفى للغزالي: ٢/ ١٩٠.

٢. (**العلة**): كقوله ﷺ: «إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ [أي عن ادخار لحوم الأضاحي] مِنْ أَجْلِ الدَّافَّةِ»[1]. أي من أجل الوافدين من الفقراء. فيُفْهَم من هذا التعليل عدم النهي عن ادخار لحوم الأضاحي عند انقطاع الوافدين.

٣. (**الظرف**): كقوله تعالى: ﴿ لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا لَّمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَن تَقُومَ فِيهِ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ﴾ [التوبة: ١٠٨] فالتقييد بالظرف وهو: ﴿ فِيهِ ﴾ ينبه إلى المفهوم المخالف، وهو جواز الإقامة في غيره.

٤. (**الشرط**): بأي أداة من أدواته، مثاله قوله تعالى: ﴿ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ﴾ [المائدة: ٦] فإن الشرط مع أداته يدلّ على أن الطهارة بالاغتسال غير واجبة عند فقد الشرط.

٥. (**العدد**): وهو تعليق الحكم بعدد معين كقوله ﷺ: «طَهُورُ إِنَاءِ أَحَدِكُمْ إِذَا وَلَغَ فِيهِ الكَلْبُ، أَنْ يَغْسِلَهُ سَبْعَ مَرّاتٍ أولاهُنَّ بِالتُّرابِ»[2]. فقيد العدد مشعر بأن ما زاد على السبع غير واجب.

---

[1] أخرج مسلم في الأضاحي، باب بيان ما كان من النَّهي عن أكلِ لحوم الأضاحي (١٩٧١) عن عائِشَةَ قالَتْ: دَفَّ أَهْلُ أَبْياتٍ مِنْ أَهْلِ الباديَةِ حَضْرَةَ الأَضْحَى زَمَنَ رَسولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقالَ رَسولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «ادَّخِروا ثَلاثًا، ثُمَّ تَصَدَّقوا بِما بَقِيَ»، فَلَمّا كانَ بَعْدَ ذَلِكَ، قالوا: يا رَسولَ اللهِ، إِنَّ النّاسَ يَتَّخِذونَ الأَسْقيَةَ مِنْ ضَحاياهُمْ، وَيَجْمُلونَ مِنْها الوَدَكَ، فَقالَ رَسولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «وَما ذاكَ؟» قالوا: نَهَيْتَ أَنْ تُؤْكَلَ لُحومُ الضَّحايا بَعْدَ ثَلاثٍ، فَقالَ: «إِنَّما نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدّافَّةِ الَّتي دَفَّتْ، فَكُلوا وادَّخِروا وَتَصَدَّقوا».

[2] مسلم في الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب (٢٧٩)

٦. **(الغايــة)**: كقولـه تعـالى: ﴿ وَكُلُـواْ واشْـرَبواْ حَـتَّى يَتَبَـيَّنَ لَكُـمُ الخَـيْطُ الأَبْـيَضُ مِـنَ الخَـيْطِ الأَسْـوَدِ مِـنَ الفَجْـرِ﴾ [البقـرة: ١٨٧]. فحـتى ومـا بعـدها تَـدلُّ على أن حكم ما بعد الغاية بخلاف ما قبلها.

**أمـا مفهـوم اللقـب**: وهـو تعليـق الحكـم بالاسـم العلـم ونحـوه، فـلا يعـدّ عنـد جمهـور العلمـاء دلـيلاً علـى المفهـوم المخـالف؛ ذلـك لأن التعبـير عـن المحكـوم عليـه باسمـه العلـم ونحـوه مـن ضـرورات التعبـير بأصـل الحكـم المنطـوق بـه، فـلا يعـدّ قيـداً زائداً فيه حتى تنبثق عنه دلالة على المفهوم المخالف.

## خلاف العلماء في حجية مفهوم المخالفة:

قلنا إن الأخذ بمفهوم الموافقة – بكلا قسميه – محل اتفاق عند علماء الأصول. وإن كانت دلالته عندهم ظنية لا ترقى إلى درجة القطع واليقين.

أما مفهوم المخالفة، فقد وقع في اعتباره والأخذ به خلاف:

ذهـب الجمهـور مـن الشـافعية والمالكيـة والحنابلـة إلى أن مفهـوم المخالفـة حجـة في اللغة، فهو إذاً حجَّة في النُّصوصِ الشَّرْعيةِ.

وخالف الحنفيةُ الجمهورَ، وتبعهم من الشافعية إمام الحرمين والإمام الغزالي[1] فلم يقولوا بحجية المفهوم المخالف. وإذا اتفق لهم أن وافقوا الجمهور في بعض النصوص، فـذلك اعتمـاداً علـى قرينـة أخرى ظهـرت لهـم؛ كـنصّ آخـر أو قيـاس أو رجـوع إلى استصحاب الأصل، وليس لأنهم قالوا بالمفهوم المخالف، وذلك كقوله ﷺ: «في سائِمَةِ الغَنَمِ الزَّكاةُ» فقد اتفقت الحنفية مع القائلين بالمفهوم المخالف على أن الغنم المعلوفة لا زكاة فيها، ولكن حجة الحنفية في ذلك ليست المفهوم المخالف، وإنما هي الرجوع إلى

---

[1] انظر: المستصفى للغزالي: ٢/٢٠٤، وشرح مسلم الثبوت: ١/٤١٥.

الأصل؛ إذ الأصل المعمول به قبل ورود هذا النص هو عدم وجوب الزكاة في الغنم مطلقاً. فلما ورد النص بإيجاب الزكاة في السائمة منها، بقي المعلوف على البراءة الأصلية[1].

ولكل من الفريقين دليله على ما ذهب إليه، ويمكن أن نلخص ذلك فيما يلي:

## دليل الجمهور:

استدل القائلون بحجية مفهوم المخالفة بالأدلة التالية:

**أولاً** – إن علماء اللغة يعتدّون به في كلامهم، وفي فهمهم لكلام العرب، فقد قال أبو عبيدة معمر بن المثنى وتلميذه أبو عبيد القاسم بن سلّام – وهما إمامان في اللغة – في حديث الصحيحين «مَطْلُ الغَنِيِّ ظُلْمٌ»[2]: إنَّه يدلّ على أنَّ مطل غير الغني ليس بظُلم. والإمام الشافعي أيضاً من أئمة اللغة، حيث استدلَّ على رؤية المؤمنين ربهم يوم القيامة بقوله تعالى: ﴿كَلاَّ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجوبون﴾ [المطففين: ١٥] فقال: لما حجب قوماً عنه بالسخط، دلّ على أنَّ قوماً يرونه بالرضا[3].

**ثانياً** – استدلّوا بأن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يعتدون بالمفهوم الذي ينبثق عن شيءٍ من القيود التي ذكرناها، ويبنون عليها الأحكام، فقد قالوا: إن حديث «إِنَّما الماءُ مِنَ الماءِ»[4] منسوخ بحديث عائشة رضي الله عنها أنه ﷺ قال: «إذا التَقَى الخِتانانِ فَقَدْ وَجَبَ

---

[1] شرح جمع الجوامع: ١٧٣/١، وشرح مسلم الثبوت: ٤١٥/١

[2] البخاري في الحوالات، باب الحوالة وهل يرجع في الحوالة (٢٢٨٧)، ومسلم في المساقاة، باب تحريم مطل الغني (١٥٦٤).

[3] طبقات الشافعية للسبكي: ٨١/١

[4] مسلم في الحيض، باب إنما الماء من الماء، (٣٤٣).

الغُسْلُ»[1]. وإذا تأملت، رأيت أن هذا الحديث الثاني إنما يخالف من الأول مفهومه المخالف فقط، وهو أن الماء – أي المنيّ – إذا لم يخرج لم يجب الماء عندئذ أي الاغتسال. فلولا أن المفهوم المخالف ذو أثر في كل من اللغة والشرع، لما قرر الصحابة أن بين هذين الحديثين تخالفاً، وأن الثاني منهما ناسخ للأول، أي ناسخ لمفهومه المخالف؛ ذلك لأن منطوق الحديثين ليس بينهما أي تعارض.

**ثالثاً** – لو لم يكن المفهوم المخالف معتداً به، وملاحظاً في الرعاية والفهم، لكان تقييد الجملة بالقيود التي ذكرناها، كالشروط والغاية والظرف ... لغواً من الكلام لا فائدة منه. ومن الخطأ حمل الكلام العربي المتفق مع قواعده على العبث واللغو.

**رابعاً** – روى العوفي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه لما نزل على رسول الله ﷺ قوله تعالى: ﴿ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ اللّهُ لَهُمْ ﴾ [التوبة: ٨٠] قال ﷺ: «لأَسْتَغْفِرَنَّ أَكْثَرَ مِنْ سَبْعِينَ»[2] فلولا أنه ﷺ فهم أن حكم ما زاد على الاستغفار على السبعين بخلاف ما دونه – وهو المفهوم المخالف – لما قال ذلك.

---

[1] أخرجه بهذا اللفظ ابن ماجه في الطهارة، باب ما جاء في وجوب الغسل إذا التقى الختانان (٦٠٨) وهو بنحوه في الصحاح.

[2] تفسير الطبري: ١١١/٢٨، وانظر: أسباب النزول للسيوطي: ٣٨٥. وفي البخاري عند خبر وفاة عبد الله بن أبي بن سلول، لما أَخَذَ عُمَرُ بِثَوْبِ رَسولِ اللهِ ﷺ فَقَالَ: يا رَسولَ اللَّهِ تُصَلِّي عَلَيْهِ، وَقَدْ نَهَاكَ رَبُّكَ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَيْهِ؟ فَقَالَ رَسولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنَّمَا خَيَّرَنِي اللَّهُ فَقَالَ: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لاَ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ، إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً﴾ [التوبة: ٨٠]، وَسَأَزِيدُهُ عَلَى السَّبْعِينَ ... » الحديث في صحيح البخاري: كتاب تفسير القرآن، سورة البقرة، باب قوله: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لاَ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠] (٤٤٠١).

## دليل الحنفية:

لم يزد الحنفية في نطاق استدلالهم على عدم حجية المفهوم المخالف على أن قالوا: إن اللغة لا تثبت حجيتها إلا بالنقل المتواتر. ولم يرد نقل متواتر عن علماء اللغة بأن دلالة الكلام على المفهوم المخالف معمول بها مأخوذة بعين الاعتبار. أما الاحتجاج بآحاد المنقول فإن اللغة لا تثبت به.

كما قالوا: ليس من الحتم اللازم أن تكون الفائدة الوحيدة لذكر قيود الصفة والشرط والغاية ونحو ذلك، هي الدلالة على المفهوم المخالف، فقد يكون للمتكلم قصد آخر من وراء هذه القيود. فإنا إذا قلنا: جاء التلميذ النجيب، أو ذهب، أو قعد، فلا يعني ذلك حتماً أن غيره لم يأت، أو لم يذهب، أو لم يقعد؛ إذ إن قصوداً كثيرة أخرى يحتمل أن تكون هي الحامل على ذكر هذا القيد[1].

## شروط العمل بمفهوم المخالفة:

لم يطلق الجمهور القول بحجية مفهوم المخالفة، بل قيدوا ذلك بشروط يمكن إجمالها بشرط هو: (أن لا تظهر للقيد فائدة أخرى غير سلب الحكم عند عدم وجود القيد)؛ مثال ذلك:

- أن يكون القيد المذكور جرى مجرى الغالب؛ مثل قوله تعالى: ﴿ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم ﴾ [النساء: ٢٣] فقيد ﴿ في حُجورِكُم ﴾ لا مفهوم له، فالربيبة تحرم على زوج أمها سواء أكانت في حِجْرِهِ أمْ لم تكن، وإنما ذكَرَ هذا القيد لوصف الغالب لا للاحتراز.

---

[1] انظر: كشف الأسرار ١/٢٥٩، المستصفى ٢/١٩٣.

- أن يكون ذكر القيد قد جاء جواباً على سؤال تضمنه، كأن سأل أحدهم: هل تشرع صلاة العيد للحاج؟ فأجيب: تشرع صلاة العيد للحاج. فالقيد إنما جاء لوجوده في السؤال، وليس لنفي مشروعيتها لغير الحاج.

- أن يكون ذكر القيد على وجه الاستهجان لا على وجه الاحتراز.

ومثال ما نصّ عليه للاستهجان قوله تعالى: ﴿ وَلا تَقْتُلُواْ أَوْلَـٰدَكُم خَشْيَةَ إِمْلاقٍ ﴾ [الإسراء: ٣١] فإن التقييد بـ ﴿ خَشْيَةَ إِمْلاقٍ ﴾ لم يأت للاحتراز، كما هو واضح. وإنما ذكر القيد لإبراز بشاعة هذا الفعل ومدى قسوة من يقدم عليه، حتى إنه ليفضّل الاطمئنان على طعامه على الاطمئنان على حياة أولاده. ومثله في ذلك قول الله تعالى: ﴿ لاَ تَأْكُلواْ الرِّبا أَضْعافًا مُّضاعَفَةً ﴾ [آل عمران: ١٣٠] فالمقصود من قيد: أضعافاً مضاعفة، تصوير الواقع المستهجن الذي كان يلتزمه العرب في الجاهلية، وليس المقصود منه لفت النظر إلى أي مفهوم مخالف.

وربما كان أمر الفائدة الأخرى في بعض النصوص من الخفاء، بحيث لا تتلاقى آراء المجتهدين فيه على شيء واحد، فيقع من جرّاء ذلك الخلاف بينهم في الأخذ بالمفهوم المخالف؛ مثال ذلك قوله تعالى﴿ وَرَبائِبُكُمُ ٱللَّٰاتي في حُجورِكُم ﴾ عطفاً على الأمهات في قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُمْ ﴾ [النساء: ٢٣] الآية. فقد اختلف الأئمة في قيد: في حجوركم، هل يمكن أن تكون له فائدة أخرى غير الاحتراز عن المفهوم المخالف أم لا؟

فقد نقل عن الإمام مالك أنه قال: إن قيد ﴿ ٱللَّٰاتي في حُجورِكُم ﴾ في الآية احترازي، وأنه رتب على ذلك أن للحكم مفهوماً، وهو عدم حرمة الربيبة على الرجل الذي تزوج أمها، إن لم تنشأ في حجره ورعايته.

ولكن ابن العربي قال في (أحكام القرآن): «... وبهذا يتبين أن قوله تعالى: ﴿ وَرَبَائِبُكُمُ ٱلَّلاتِي فِي حُجُورِكُم ﴾ تأكيد للوصف، وليس بشرط في الحكم. فإن قيل: فقد روى مالك بن أوس عن علي أنها لا تحرم حتى تكون في حجره، قلنا: هذا باطل، والمعتمد في مذهب المالكية ما قاله النفراوي في (الفواكه الدواني): ووصف الربائب باللاتي في الحجور طردي، أو غير معتبر المفهوم بخلاف وصف الأمهات بقوله: ﴿ ٱلَّلاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ ﴾ أي تلذذتم بهن ...»[1].

---

[1] أحكام القرآن لابن العربي ١/٣٧٨.

## اصطلاح الحنفية في تقسيم دلالات المنطوق والمفهوم

سلك الحنفية مسلكاً آخر في تقسيم الدلالات التي تدخل في جملتها تحت ما يسميه الجمهور بدلالات المنطوق والمفهوم.

وخلاصة ذلك أنهم يقسمون هذه الدلالات إلى قسمين أساسين:

### دلالات لفظية، ودلالات غير لفظية

**أولاً – الدلالات اللفظية** وتقسم إلى ثلاثة أقسام وهي:

**القسم الأول (عبارة النص):** وهي ظاهر ما يدل عليه النص بمنطوقه، أياً كانت درجة وضوح دلالته، نصاً كان أو محكماً أو مفسراً أو ظاهراً، مما سيأتي بيانه، بحيث يكون النص قد سيق للتعبير عنه أصالة أو تبعاً.

مثال ما سيق له النص من ذلك **أصالة:** دلالة قوله تعالى: ﴿ فانكِحواْ ما طابَ لَكُم مِّنَ النِّساء مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُباعَ﴾ [النساء: ٣] على مشروعية العدد في النكاح.

ومثال ما سيق له النص **تبعاً**، دلالة الآية ذاتها على أصل حل النكاح.

فإن هذه الدلالة ما جاءت إلا توطئة لبيان العدد المشروع من الزوجات؛ إذ هو الحكم الذي جاء النص لبيانه، بحيث لولاه لما دعت أي حاجة إلى ذكر أصل النكاح.

ويتبين من ذلك أن المعنى الذي دل عليه اللفظ، دون أن يساق له أصالة ولا تبعاً، لا يدخل تحت الدلالة التي يسمونها عبارة النص، وإنما يكون ذلك التزاماً أو إشارة، كما سيجيء بيانه.

**القسم الثاني (إشارة النص):** وهي دلالة اللفظ على المعنى بوساطة نظمه وتركيبه اللغوي، إلا أن اللفظ لم يسق له أصالة ولا تبعاً. ولذا فإن الشأن في هذه الدلالة أن المجتهد قد لا يتنبه إليها إلا بعد فكر وتأمل.

مثالها دلالة قوله تعالى: ﴿وَعلَى المَوْلودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالمعْروفِ﴾ [البقرة: ٢٣٣] على أن نسب الولد إنما يكون لأبيه؛ فإنك إذا تأملت، علمت أن هذا المعنى لم يسق التركيب اللغوي له لا أصالة ولا تبعاً؛ لأن المعنى الذي تعبر عنه الجملة بألفاظها وتركيبها هو أن نفقة الأمهات واجبة على الآباء، وهو ما سيق النص لبيانه.

ومن الواضح أن المعنى المفهوم من عبارة النص أقوى من المعنى المفهوم من إشارته. ويترتب على ذلك أنه إذا تعارضت عبارة نص مع إشارة نص آخر تعارضاً حاداً، غير قابل للجمع والتنسيق، وجب تقديم عبارة النص، وإهمال إشارة النص الآخر؛ نظراً إلى أن هذا التعارض دليل على أن الإشارة غير مرادة من الشارع.

**مثال ذلك:** تعارُض عِبارة نصٍّ هذا الحديث: «أَقَلُّ الحَيْضِ ثَلاثٌ، وَأَكْثَرُهُ عَشْرٌ»[1].

مع إشارة نص حديث آخر، وهو قوله ﷺ عن النِّساء: «تَمْكُثُ إحْداهُنَّ شَطْرَ عُمُرِها لا تُصَلِّي»[2].

فالأول يدل بعبارته على أن أكثر الحيض عشرة أيام.

والثاني يدلّ بإشارته على أن أكثره خمسة عشر يوماً من كل شهر؛ إذ هو مؤدى قوله ﷺ: «تَمْكُثُ إحْداهُنَّ شَطْرَ عُمُرِها لا تُصَلِّي»، أي نصف عمرها، ولما كانت

---

[1] أخرجه الطبراني في الكبير (٧٥٨٦) عن أبي أمامة ﷺ، قال الهيثمي: وفي سنده مجهول . مجمع الزوائد: (١/ ٢٨٠).

[2] قال البيهقي: الَّذي يَذْكُرُهُ بَعْضُ فُقَهائِنا في هَذِهِ الرِّوايَةِ مِنْ قُعودِها شَطْرَ عُمْرِها ، وَشَطْرَ دَهْرِها لا تُصَلِّي، فَقَدْ طَلَبْتُهُ كَثيرًا فَلَمْ أَجِدْهُ في شَيْءٍ مِنْ كُتُبِ أَصْحابِ الحَديثِ ، وَلَمْ أَجِدْ لَهُ إِسْنادًا بِحالٍ، وقال ابن الجوزي: هذا لفظ لا أعرفه. ينظر: معرفة السنن والآثار (٢/ ١٤٥)، والتحقيق في أحاديث التنقيح: ١/٢٦٣.

عبارة النص أقوى دلالة قدِّمت على ما عارضها من إشارة النص. ولذا ذهب الحنفية إلى أن أكثر مدة الحيض عشرة أيام[1].

**القسم الثالث (دلالة النص)**: وهي أن يدل اللفظ على معنى يؤخذ تبعاً للمعنى الأصلي المنطوق به، دون الحاجة إلى كثير تأمل أو اجتهاد. وهو الذي أطلق عليه الجمهور اسم المفهوم الموافق.

فدلالة النص إذاً، اصطلاح خاص للحنفية يطلقونه على ما سماه الجمهور بالمفهوم الموافق. وقد عرفت مثاله عندما تحدثنا عن طريقة الجمهور في تقسيم المنطوق والمفهوم[2].

**القسم الرابع (دلالة الاقتضاء)**:وهي بذاتها دلالة الاقتضاء التي تحدثنا عنها قبل قليل. فلا فرق في هذا القسم بين الحنفية والجمهور؛ لا في الاصطلاح ولا في المضمون. ولا داعي إلى تفصيل القول بعد الذي أوضحناه إذ ذاك. فهذه أقسام الدلالة اللفظية عند الحنفية.

**ثانياً – الدلالة غير اللفظية**: وتسمى عند الحنفية (بيان الضرورة)؛ وهو بيان ناشئ عن السكوت، لأحد أسباب أربعة سنذكرها فيما يأتي.

وإنما أُطلق عليه (بيان الضرورة)؛ لأن سبيل البيان في الأصل هو النطق، ولكن اقتضت الضرورة في أحوال خاصة أن يقع البيان بما هو ضد النطق، وهو السكوت، فسُمي بيان ضرورة. فما الأسباب الأربعة التي ينبثق البيان من أجلها عن السكوت بدلاً عن النطق ؟ سنوجز بيان هذه الأسباب فيما يلي:

---

[1] انظر: اصول البزدوي وشرحه: ١/٧٣.

[2] المرجع السابق: ١/٧٤.

- **السبب الاول**: أن تُصاغ الجملة على نحو، يذكر فيه المعنى المقصود مجملاً، ثم يذكر جزء فقط من ذلك المعنى على وجه التفصيل، فيعرف بذلك تفصيل المعنى الباقي الذي سكت النص عنه، بما يتنبه له الذهن من عملية الحصر والإسقاط.

مثاله: قوله تعالى في آية الميراث: ﴿ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ ﴾ [النساء: ١١] فالآية تنصُّ بوجه الإجمال على انحصار الإرث في الأبوين، ثم تُصرِّحُ مفصَّلاً بجزء من هذا المعنى الذي أجملته؛ وهو أن للأم الثلث، ثم تسكت الآية عن الباقي. فيُفهم من انحصار الميراث في الأبوين ومن طرح حصَّة الأم، أن نصيب الأب هو الباقي أي الثلثان، وهو فهمٌ اقتضته الضرورة كما أوضحنا.

وينطبق هذا على النصوص المتبادلة بين الناس في صدد العقود ونحوها؛ كأن يقول: دفعت إليك مالي مضاربةً على أنَّ لي نصف الربح. فإنَّ الجملة تُصرِّحُ بالمعنى الإجمالي أولاً، ثم إنها تُصرِّحُ بجزءٍ منه تفصيلاً، وهو استحقاق المتكلِّم نصفَ الربح، فيفهم من السكوت الذي يعقب ذلك أنَّ نصفه الثاني إنما يستحقُّه الشريكُ الآخرُ، شريك العمل. وذلك لضرورةِ انحصار الربح بينهما.

- **السبب الثاني**: سكوت من وظيفته البيان عند الحاجة إليه، إذا لم يكن عائق يمنع عنه؛ ذلك لأن سكوته - والحالة هذه -:

* إما أن يحمل على الإهمال والإعراض عن الواجب، ولا يجوز أن يحمل حالة إنسان عليه دون الاعتماد على برهان.

* وإما أن يحمل على الموافقة والإقرار، وهو المتعَين.

ولا فرق - عند الحنفية - بالنسبة لهذا الأمر بين أن يكون السّاكت هو النبي ﷺ، أو غيره ممن ينتظر منهم بيان رأي أو واقعة يترتب عليها حكم شرعي.

**مثال ذلك**: سكوت رسول الله ﷺ على ما كان يشاهده من حال بعض الصحابة، من التوسع في المطعم والملبس ونحو ذلك، وتفاوتهم في المعيشة الدنيوية؛ إذ لا يجوز فرض أنَّه كان يقرّهم على منكر لمنافاة ذلك لمقتضى نبوته ورسالته.

**ومثاله أيضاً**: سكوت البكر عند استئذان الولي لها في تزويجها من معيَّن تتوافر فيه الكفاءة لها مع ذكر أوصافه والمهر ونحو ذلك؛ فاقتضت الضرورة أن يُفسَّر سكوتها بالموافقة إذا لم تكن هناك قرينة ما تعدّ دليلاً على الرفض.

ولكن يشترط بالنسبة لهذا السبب - كما قال في كشف الأسرار - ألا يكون الساكت قد سبق أن أوضح الأمر بصريح البيان في مرة أو مرات سابقة. وذلك كما لو رأى النبي ﷺ مشركاً يسجد لصنم، فسكت ولم يلتفت إليه بشيء، فإن سكوته لا يعد من البيان في شيء، بل يفسر سكوته على ضوء أقواله السابقة في هذا الأمر[1].

- **السبب الثالث**: وقوع بعض الناس في غرر أو ضرر لا مندوحة منه فيما لو لم نفسر سكوت أحدهم بالمعنى المظنون الذي يتبادر إلى الذهن. وذلك كما لو سكت الشفيع صاحب الحق في الشفعة عن المطالبة بحقه، بعد علمه بثبوت موجبه، وهو البيع. فإن سكوته لو لم يحمل في هذه الحالة على أنه قد أسقط حقه فيها، لوقع المشتري في الغرر؛ إذ هو يحتاج - لكي يتصرَّف فيما اشتراه - إلى أن يطمئن أن شريك البائع لن يفاجئه بطلب المبيع بناء على حقه في ذلك. فاقتضت ضرورة رفع الغرر عن المشتري أن نفسر سكوت الشريك أو الشفيع - إذا لم يكن عائق يمنعه من المطالبة بحقِّه - دليلاً على أنه أسقط حقه.

---

[1] كشف الأسرار: ٢/ ٢٦٥، والتلويح على التوضيح: ١٠٢/١ فما بعد.

- **السبب الرابع**: أن يذكر في النص معطوف على محذوف غير مصرح به. ولكن العرف العام يشير إلى المحذوف ويعرّف به. وذلك كما في المعدود الذي يحذف كراهية التطويل مع وجود معطوف على العدد يفيد الدلالة - مع الاستعانة بالعرف - على المحذوف.

**مثاله - قول المدعى عليه**: له علي مئة ودينار، فيكون التقدير: له علي مئة دينار ودينار.

فالسكوت عن المعطوف عليه مع هذه القرينة، يعدُّ في حكم المصرح به، فهو أيضاً داخل في بيان الضرورة.

## مقارنة بين طريقتي الحنفية والجمهور

إذا قارنت بين هاتين الطريقتين اللتين عرضنا لهما فيما مضى، فلن يفوتك أن الخلاف بين الحنفية والجمهور شكلي تقريباً.

فإن ما يسميه الحنفية بعبارة النص وإشارته، محل وفاق من الجمهور، وإن لم يستعملوا هذين الاصطلاحين في الإطلاق. وكذلك دلالة النص، ودلالة المقتضى، فإن الأولى منهما ليست إلا تعبيراً عما سماه الجمهور بمفهوم الموافقة، والثانية محل اتفاق اصطلاحاً ومضموناً.

أما ما يسميه الحنفية ببيان الضرورة بأسبابه الأربعة، فهو داخل في جملته تحت ما يسمى بدلالة الالتزام، وهي من الدلالات الداخلة تحت المنطوق عند الجمهور. إن جمهور الأصوليين لا يعدون البيان في تلك الحالات الأربع بيان ضرورة ناشئاً عن السكوت، وإنما يعدّونه من الذيول المرتبطة بالمعنى الأصلي المنطوق به، ولذا فإن جميع الأمثلة التي مر ذكرها لبيان الضرورة محل وفاق.

فالخلاف الجوهري إذاً ينحصر في **مفهوم المخالفة** :

- الجمهور يقولون به.

- والحنفية لا يعتدون به.

# الفصل الثاني

## دلالات الألفاظ من حيث

## درجات الوضوح والخفاء فيها

### المبحث الأول

### طريقة المتكلمين

### المبحث الثاني

### طريقة الحنفية

## مدخل:

مما لا شك فيه أن الألفاظ تتفاوت في مدى وضوح دلالتها على المعاني الذي سيقت للدلالة عليها.

ومن المهم معرفة المراتب التي تتدرج فيها الألفاظ من حيث الوضوح والخفاء :

- لتلمس أفضل السبل إلى إزالة الخفاء الذي قد يعتري بعض الألفاظ.

- ولمعرفة الطريق إلى رفع التعارض الذي قد يظهر بين النصوص المختلفة التي تتحدث عن موضوع واحد.

**وقد صُنِّفَت هذه الدرجات على طريقتين:**

- طريقة المتكلمين: وهي كما تعلم طريقة الجمهور في رسم قواعد الأصول ومناهج الاستنباط.

- طريقة الحنفية: وهي الطريقة الوحيدة التي تقابل طريقة الجمهور.

وسنستعرض هذه الدرجات على كل من الطريقتين.

# المبحث الأول
# طريقة المتكلمين

تنقسم الألفاظ من حيث الوضوح والخفاء عند الجمهور إلى ثلاث درجات نوضحها بدءاً من الأقوى إلى الأضعف.

**الدرجة الأولى:**

**(النص):** وهو ما كان من الوضوح والجلاء بحيث لا يتطرق إليه احتمال التأويل[1].

أي أن النص هو ذلك الكلام الذي لا يحتمل دلالة مرجوحة إلى جانب دلالته الراجحة. فلا يتعرض بذلك للتأويل الذي يصرفه إلى المعنى المرجوح؛ لأنه لا يحتمل إلا دلالة واحدة. وعلى هذا فإن النص غير قابل للتأويل، ولكنه قابل للتخصيص والتقييد، فقوله تعالى: ﴿فَاقْتُلواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥] نص في الدلالة على معناه؛ لأنه لا يحتمل إلا معنى واحداً، فلا سبيل للتأويل إليه؛ إذ التأويل: هو صرف اللفظ القابل لمعنيين إلى المعنى المرجوح منهما. غير أنه يحتمل التخصيص ولا يكون ذلك نقضاً لوضوحه القوي الذي سمي من أجله نصاً.

ومن هنا نعلم أن من الخطأ تعريف النص بأنه اللفظ المفيد الذي لا يتطرق إليه احتمال؛ لأنك لا تكاد تجد نصاً لا يتطرق إليه أي احتمال. يقول الإمام الغزالي: (ولو شرط في النص انحسام الاحتمالات البعيدة، كما قال

---

[1] هذا هو تعريف الغزالي للنص، في كتابه المنخول: ١٦٦. ولعله أدق تعريف يميز النص عن الظاهر.

بعض أصحابنا، فلا يتصور لفظ صريح. وما عدّوه من الآيات والأخبار، تتطرق إليه احتمالات ... فالوجه تحديد بما ذكرناه)[1].

والصيغ التي تندرج تحت اسم (النص) كثيرة في القرآن والسنة؛ مثاله قول الله تعالى: ﴿ قُلْ هوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾ [الإخلاص: ١] وقوله ﷻ: ﴿ فَصِيامُ ثَلاثَةِ أَيّامٍ فِي الحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذا رَجَعْتُمْ ﴾ وقوله ﷻ: ﴿ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنواْ بِحَرْبٍ مِّنَ اللّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوالِكُمْ لاَ تَظْلِمُونَ وَلاَ تُظْلَمُون ﴾ [البقرة: ٢٧٩]؛ ذلك لأنَّ كُلاًّ من هذه الصيغ لا تحتمل إلا معنى واحداً، فلا مجال لدخول التأويل عليه. أما احتمال بعض منها لطروء تخصيص أو تقييد عليه، فلا يضر بكونه نصاً.

**الدرجة الثانية: (الظاهر):**

وهو ما أفاد معنى يتبادر إلى الفهم مع احتماله لمعنى آخر احتمالاً مرجوحاً، فهو إذاً - بتعبير آخر -: كل لفظ يحتمل التأويل.

مثاله قوله ﷺ: «مَنْ لَمْ يُبَيِّتِ الصّيامَ مِنَ اللَّيْلِ، فَلا صيامَ لَهُ»[2] فهو ظاهر في أن تبييت النية شرط لصحة الصيام، ولكنه يحتمل معنى آخر احتمالاً ضعيفاً، وهو أن تبييت النية شرط لكمال الصوم، وليس شرطاً لصحته. فمن أجل هذا الاحتمال ينزل عن درجة النص، ويسمى: ظاهراً.

---

[1] المنخول: ١٦٦.

[2] أخرجه عن حَفْصَةَ أمِّ المؤمنينَ رضي الله عنها: أبو داود في الصوم، بابُ النِّيَّةِ في الصِّيامِ، (٢٤٥٤)، والترمذي في الصوم، بابُ ما جاءَ لاَ صيامَ لِمَنْ لَمْ يَعْزِمْ مِنَ اللَّيْلِ (٧٣٠)، والنسائي في الصيام، ذِكْرُ اخْتِلافِ النّاقِلينَ لِخَبَرِ حَفْصَةَ في ذَلِكَ (٢٣٣١) واللفظ له.

**الدرجة الثالثة: (المجمل):**

وقد عرّفه بعضهم بأنه: ما لم تتضح دلالته من قول أو فعل[1]، ولعل أوضح تعاريفه أن يقال: إنه اللفظ الذي يفتقر لمعرفة معناه إلى قرينة خارجية، بحيث لولاها لم يتبين أي معنى مقصود.

مثاله: كلمة قروء في قوله تعالى: ﴿والـمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُروءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]. فهي تحتمل كُلاًّ من الطهر والحيض احتمالاً واحداً؛ لأنها من قبيل المشترك الموضوع وضعاً مستقلاً لكل منهما، كما مرَّ بيانه. فلا مطمع في فهم المعنى المقصود إلا بالاعتماد على قرينة خارجية.

ومثله قول الله ﷻ في معرض زكاة الزروع: ﴿وَآتوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصادِهِ﴾ [الأنعام: ١٤١] فالحق وإن كان معروفاً في معناه العام لكنه مجهول الجنس والقدر، ولولا النصوص الأخرى المبينة لبقي المقصود بالحق في هذه الآية مجهولاً لنا.

ومنه قوله الله ﷻ: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الأَنْعامِ إلاَّ ما يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ١] فالمستثنى مجمل؛ إذ لا يفهم منه شيء سوى الإحالة على ما سيتلوه الله تعالى علينا في بيانه.

فإذا قارنت هذه الدرجات بعضها ببعض، علمت أن الأولى والثانية منه داخلتان في نطاق الوضوح، وإن كانت الأولى أوضح من الثانية، وأن الدرجة الثالثة داخلة في نطاق الخفاء، على أن أمثلة المجمل قد تتفاوت في الإبهام والخفاء تفاوتاً لا يتعلق به غرض.

---

[1] عرَّفه به صاحب (جمع الجوامع)، وهو الذي اعتمده الشيخ زكريا الأنصاري في (لب الأصول).

والمهم أن نعلم أنَّ كُلاً من هذه الدرجات قابل للبيان الذي سنتحدث عنه فيما بعد على أساس التفصيل الآتي:

**النص**: يقبل نوعين من البيان هما (التخصيص، والتقييد).

**الظاهر**: يقبل ثلاثة أنواع من البيان هي (التأويل، والتخصيص، والتقييد).

**المجمل**: يحتاج إلى قرينة خارجية ترفع الإبهام عنه وتكشف عن معناه المراد.

# المبحث الثاني
# طريقة الحنفية

مرَّة أخرى نجد طريقة الحنفية أكثر تقسيماً وتفريعاً. فلقد استخرجوا للألفاظ المعبرة عن المعاني ثماني درجات، تتفاوت ما بين أعلى درجات الوضوح والجزم، وغاية ما تنتهي إليه من الغموض والإبهام. يدخل أربع منها في نطاق الوضوح المتفاوت، وتدخل الأربع الأخرى منها في نطاق الخفاء المتفاوت.

فدرجات الوضوح هي (بدءاً من الأعلى إلى الأدنى): (المُحكم، المُفسر، النص، الظاهر).

ودرجات الإبهام هي (بدءاً من الأقل إبهاماً إلى الأوغل في الإبهام): (الخفي، المُشكل، المُجمل، المُتشابه).

وسنشرح كُلاًّ من هذه الدرجات شرحاً يفي بالحاجة، مع بيان المصير الذي يجب الانتهاء إليه عندما يتعارض مضمون إحدى هذه الدرجات مع مضمون أخرى.

**أولاً – درجات الوضوح :**

١- **المحكم:** فهو قسمان: محكم لذاته، ومحكم لغيره.

فالمحكم لذاته: هو ما أحكم المراد به، بحيث امتنع عن احتمال طروء نسخ أو تبديل عليه، لمعنى في ذاته، كالآيات الدالة على وجود الصانع ووحدانيته ...

وكقوله تعالى في بيان حرمة نكاح زوجات النبي ﷺ من بعده: ﴿ وَما كانَ لَكُمْ أَن تُؤْذوا رَسولَ اللَّهِ وَلاَ أَن تَنكِحوا أَزْواجَهُ مِن بَعْدِهِ أَبَدًا ﴾ [الأحزاب: ٥٣] فإن صياغة

هذه الآية، التي جاءت مقيدة بالتأبيد، تَدلُّ على أن مضمونها حكم ثابت على الدوام غير قابل شرعاً لاحتمالات النسخ والتبديل.

وأما المحكم لغيره فهو النص الذي لم يبلغ درجة المحكم بحدّ ذاته. ولكن احتمال النسخ انقطع عنه بوفاة رسول الله ﷺ، فيصبح بسبب ذلك محكماً لغيره، وأنت تعلم أن أكثر النصوص الواضحة المعنى قد آلت بعد وفاته ﷺ إلى هذا القبيل[1].

٢- **المُفَسَّر**: فهو ما اتضح المراد منه وضوحاً لا يبقى معه احتمال التأويل، ولكنه خاضع لاحتمال النسخ. كقوله تعالى: ﴿ والَّذينَ يَرْمونَ المحْصَناتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتوا بِأَرْبَعَةِ شُهَداء فاجْلِدوهُمْ ثَمانينَ جَلْدَةً ﴾ [النور: ٤] فإن الآية تَدلُّ على عقوبة القاذف بصيغة قاطعة الدلالة، وبشروط محددة واضحة، لا تترك مجالاً للتأويل.

ولكن احتمال النسخ قائم إذا لم تلاحظ القرينة الخارجية. أي ولكنه قد أصبح من المحكم لغيره لارتفاع احتمال النسخ لوفاته ﷺ، فهي قرينة خارجية.

٣- **النَّصُّ**: فهو ما اتضحت دلالته وضوحاً زائداً على دلالة الصيغة ذاتها، بوساطة السياق أو السباق، فأصبح احتمال التأويل والتخصيص له بعيداً، أي فالاحتمال وارد، ولكنه مستبعد. مثاله قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطواْ في اليَتامَى فانكِحواْ ما طابَ لَكُم مِّنَ النِّساء مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُباعَ ﴾ [النساء: ٣] فهذه الآية نص في جواز نكاح عدد معين من النساء، إذ الكلام إنما سيق لبيان ذلك. يتضح لك هذا من سياق الآيات. واحتمال طروء التأويل والتخصيص وإن كان وارداً، ولكنه مستبعد.

---

[1] إذا كان النسخ بنص القرآن والسنة فإنَّ كلَّ ذلك قد آل إلى مُحكم بوفاة النبي ﷺ، أما الأحكام التي بنيت على عرف أو مصلحة أو سياسة شرعية فقد يختلف الحكم بعد وفاة النبي ﷺ باختلاف ما بني عليه.

٤- **الظاهر**: فهو ما اتضحت دلالته للسامع عن طريق الصيغة، مع احتمال طروء التأويل والتخصيص والنسخ عليه، فالفرق بينه وبين النص أن الثاني ازدادت دلالته وضوحاً بواسطة السياق أو حال المتكلم، على حين أن وضوح الظاهر يكون محصوراً في دلالة الصيغة فقط ؟ مثال الظاهر: قوله ﷺ: «في سائِمَةِ الغَنَمِ، إذا بَلَغَتْ أَرْبَعينَ شاةً، شاةٌ»[1] فهذا الحديث واضح الدلالة على أن الواجب في زكاة أربعين شاة إخراج واحدة من جنسها، بحيث لو دفع قيمتها لم تجزئه، ووضوح هذه الدلالة ناتج عن الصيغة فقط، فلم يعزز ذلك بالقرائن المحيطة به من سياق وسباق، ولذا يحتمل أن يدخل التأويل عليها، فيتضح بذلك أن المراد بالشاة ما يشمل قيمتها.

ومن الواضح أنه إذا وقع تعارض بين شيء من هذه الدرجات الأربع قدم الأقوى، بحيث يكون هو المفسِّر لما يليه. فالتعارض بين المحكم والمفسَّر يُحلُّ عن طريق تحكيم الأول بالثاني، وكذلك بين النص والظاهر.

مثال التعارض بين المحكم والمفسر قوله تعالى: ﴿ وَأَشْهِدوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴾ [الطلاق: ٢] مع قوله تعالى في شأن المحدودين حد القذف: ﴿وَلاَ تَقْبَلوا لَهُمْ شَهادَةً أَبَدًا﴾ [النور: ٤]

فالنص الأول مفسَّر، لا يحتمل غير قبول شهادة من قد توافرت العدالة فيه، لأن الإشهاد إنما يكون للقبول عند الأداء. وإذا كان الأمر كذلك فهو يقتضي بعمومه قبول شهادة المحدود في القذف إذا تاب، لأنه يصدق عليه أنه عدل بعد التوبة.

والنص الثاني محكم لوجود قيد التأبيد فيه بصراحة، فيقتضي عدم قبول شهادته وإن تاب.

---

[1] سبق تخريجه في صفحة /٧٣/

وبناء على ذلك يرجح الثاني، وهو المحكم. فلا تقبل شهادة من أقيم عليه حد القذف، ولو كان عدلاً وقت الشهادة، بأن تاب بعد إقامة الحدّ عليه.

**فهذه هي درجات الوضوح.**

**ثانياً – درجات الخفاء:** وهي مرتبةٌ على النحو التالي بدءاً بأقلِّها خفاءً:

**١– الخفي:** وهو يلي الظاهر الذي هو أدنى درجات الوضوح، فبينهما تجاور في الرتبة. ويمكن أن يعرف الخفي بأنه: (اللفظ الظاهر في دلالته على معناه، ولكن عرض له من خارج صيغته ما جعل في انطباقه على بعض الأفراد نوعاً من الغموض والخفاء، لا يزول إلا بالنظر والاجتهاد).

فمثل هذا اللفظ يكون خفي الدلالة بالنسبة للأفراد الذين لا يظهر انطباق اللفظ عليهم، إلى أن يستعين الباحث بوسائل النظر الاجتهادي لرفع هذا الخفاء.

مثاله قوله تعالى: ﴿ والسّارِقُ والسّارِقَةُ فاقْطَعواْ أَيْديَهُما ﴾ [المائدة: ٣٨].

محل الخفاء كلمة (السارق) بالنسبة لبعض الأفراد، وهو (النباش) و(الطرار):

الأول (النَّباش): هو الذي ينبش القبور لأخذ ما قد يكون فيها من الأكفان وقيم مالية أخرى.

والثاني (الطَّرار): هو من تمتد يده إلى جيوب الناس في وضح النهار لاستلاب ما فيها من أموال.

والعارض الخارجي الذي سبب خفاء دلالة (السارق) على هذين الشخصين: هو اختصاص كل منهما باسم خاص في اللغة العربية، ينفرد به عن معنى السرقة المنصوص عليها في الآية الكريمة.

وإنما يزول هذا الخفاء بدراسة أثر هذا العارض اللغوي في حجزه أو عدم حجزه لكل من الكلمتين: طرّار ونباش، عن الدخول في عموم معنى السارق عن طريق الدلالة اللغوية وتبصُّر العلَّة الشرعية التي هي مناط إقامة الحد.

وبعد البحث انتهى العلماء - بالاتفاق - إلى أن الطرار سارق وزيادة، فيقام عليه الحد، إذا توافرت فيه شروط إقامتها. ولكنهم اختلفوا في النباش هل يدخل في مدلول كلمة السارق، ومجال التحقيق في هذا الخلاف فروع الفقه.

ومن أمثلة الخفي في النصوص القانونية، ما عرَّف به الشارع المصري السرقة في المادة /٢١١/ من قانون العقوبات، من أنها: (اختلاس المنقول المملوك للغير) فلقد ظهر خفاء انطباق هذا التعريف على سارق التيار الكهربائي، من حيث اعتبار التيار منقولاً أو غير منقول؛ ... إذ إن المنقول يطلق عادة على الشيء الذي يمكن نقله من مكان لآخر[1].

فاقتضى هذا الخفاء اجتهاداً في الأمر. والذي انتهت إليه محكمة النقض أخيراً، هو اعتبار التيار الكهربائي من المنقول، وذلك لتوافر خصائص المنقول فيه، إذ هو ذو قيمة مالية ويمكن ضبطه وحيازته ونقله من حيز إلى آخر.

**٢- المُشْكِل:** هو اللفظ الذي خفي مدلوله، بسبب التباسه بأشكاله، أي بأمثاله. أي فالخفاء هنا كلي، وليس خاصاً ببعض أفراده. وبسبب اللفظ ذاته، وليس لعارض خارجي، فهذان أبرز فارقين بينه وبين الخفي السابق ذكره. وسبيل التخلص من خفاء المشكل هو أيضاً النظر والاجتهاد بناء على القرائن الخارجية.

---

[1] انظر: المدخل، للدكتور البدراوي: ٢٢٨.

مثاله قوله تعالى: ﴿ وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلاَّ أَن يَعْفُونَ أَو يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ ﴾ [البقرة: ٢٣٧].

محل الإشكال كلمة: ﴿ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ ﴾ إذ يحتمل أن تكون كناية عن الزوج، لأنه الذي يملك حق التطليق. كما يحتمل أن تكون كناية عن ولي الزوجة، لأنه الذي يملك حق العقد نيابة عنها. فالكلمة - كما ترى - صالحة بحد ذاتها للدلالة على كِلا المدلولين، وليس في الصيغة ما يخصها بأحد المعنيين، ومن هنا كان المعنى المراد بهذه الصيغة ملتبساً بما يشاكله ويشابهه.

ولدى الرجوع إلى القرائن والأدلة الخارجية، يتضح للجمهور أن المقصود بمن بيده عقدة النكاح هو الزوج. خلافاً لطائفة من الباحثين ... على أن نتيجة الحكم واحدة في كل حال. إذ ليس من خلاف في أن الزوج إذا عفا عن نصيبه من المهر، حازت الزوجة المطلقة المهر كله، وأن الزوجة أو وليها إذا عفا أيٌّ منهما عن نصيبها منه حاز الزوج المطلق المهر كله.

**٣- المُجْمَل:** وهو ما ازدحمت عليه المعاني المحتملة واشتبه المراد منها اشتباهاً شديداً بحيث لا يزول إلا بالرجوع إلى الشارع، واعتماد بيانه له. فالفرق إذاً بينه وبين المشكل من وجه واحد، هو أن المشكل يرتفع إشكاله بواسطة الأدلة الخارجية ووسائل الاجتهاد. أما المجمل فلا يرتفع إشكاله ولا يمكن أن يتعين المراد منه، إلا بدليل من الشارع ﷻ.

مثاله: ألفاظ الصلاة والزكاة والحج ونحوها، فهي في القرآن مجملة، تطوف بكل منها احتمالات متساوية لمعان كثيرة مختلفة. ولم يكن من سبيل لرفع إجمالها إلا بالرجوع إلى نصوص الشريعة ذاتها، وهي نصوص السنة المبيِّنة.

ومثاله أيضاً قوله تعالى مشيراً إلى زكاة الزروع: ﴿ وَآتُواْ حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ﴾ [الأنعام: ١٤١] فإن الحق المراد هنا مجهول الجنس والقدر، ولا يمكن أن ترتفع هذه الجهالة إلا ببيان من الشارع ﷺ.

ومن أمثلة المجمل في النصوص القانونية، ما كان من إبهام في كلمة (محسناً للقراءة والكتابة) الواردة في قانون الانتخابات السوري، حيث كان المقصود بها خفياً، ولم يرتفع الخفاء حتى صدور القانون رقم (٣) بتاريخ ١٩٥٤/١٢/٢٣م المتضمن إضافة فقرة إلى هذا القانون، وهي: (يعتبر محسناً للقراءة والكتابة من يحمل شهادة أو مصدقة رسمية، تستلزم معرفته بالقراءة والكتابة، أو من نجح في امتحانات المرشحين، أو استحصل على حكم قضائي، من المحكمة المختصة باستيفائه شرائط الترشيح) وقد نص هذا القانون صراحة أن هذا النص إنما هو تفسير لكلمة محسناً للقراءة والكتابة.

**٤- المُتَشابِه:** وهو ما استغلق معناه وانقطع رجاء معرفة المراد منه. فيجب الاعتقاد به كما هو، وتفويض تفصيل معناه إلى الله عَجَلَك.

ويجب أن تعلم أن المتشابه بهذا المعنى - وهو ما اعتمده جل الحنفية - لا توجد أمثلة له في النصوص التي تتضمن الأحكام. بل ما من نص ورد في حكم شرعه الله للعباد، إلا والسبيل إلى معرفته وتجلية المراد منه مفتوح، سواء بواسطة الاجتهاد أم بدلالة نصوص مبينة أخرى.

وإنما يوجد المتشابه فيما وراء ذلك من النصوص الإخبارية التي لا تتضمن أوامر سلوكية، ولا تعليمات اعتقادية تدخل في شيء من أركان العقيدة الإسلامية أو مقولاتها.

ومن أبرز أمثلة المتشابه الأحرف المتقطعة في أوائل بعض السور، كقول الله تعالى: ﴿ الم ﴾ ﴿ كهيعص ﴾ ﴿ حم ﴾ وبعض آيات الصفات. وبين السلف والخلف

خلاف مشهور في أمر التأويل التفصيلي لهذه الألفاظ، لا مجال لعرضه في هذا المقام، ولا شأن لهذه البحوث به.

# المبحث الثالث
# مقارنة بين طريقة الحنفية والجمهور

إذا قارنت بين طريقتي الحنفية والجمهور في تنسيق درجات الوضوح والخفاء في النص، أمكنك أن تلاحظ بأن الجمهور لم يروا ما يدعو إلى تفريق بين ما يسمى بـ(النص، والمحكم، والمفسر). إذ الفارق الوحيد بينها كما عرفت هو إمكان النسخ وعدمه، وهو فارق ساقط عن الاعتبار اليوم، إذ النُّصوصُ كلُّها تُعدُّ على هذا الأساس محكمة، لانقطاع احتمال النسخ عنها. وإذاً فلا حاجة - في نطاق المقارنة والترجيح - لتصنيف الواضح في أكثر من درجتين: (النص، والظاهر).

أما درجات الخفاء فقد رأى الجمهور في كلمة (**المجمل**) ما يتسع لشمول كل من (**الخفي، والمشكل**) بالإضافة إلى المجمَلِ نفسِه. وذلك نظراً إلى أنهم لم يلاحظوا فرق ما بين طريقة وأخرى في إزالة الخفاء، فسواء كان سبيل البيان هو :

- الاجتهاد والقرائن الخارجية.
- أو الرجوع إلى نص آخر من الشارع ﷻ.

كل ذلك بيان ورفع للخفاء. فلم يَبْقَ موجب للتفريق بين ما يرتفع خفاؤه عن طريق الاجتهاد حتى يسمى خفياً أو مشكلاً، وما يرتفع خفاؤه بواسطة المشرِّع ذاته حتى يسمى مجملاً. وهكذا اختار الجمهور اسم المجمل لكل أنواع الخفاء الثلاثة.

أما (**المتشابه**) فقد عَلِمْتَ أن مُسمّاه لا وجود له في نطاق الأحكام التشريعية. ولذا فإن جمهور الأصوليين إنما يتحدَّثون عنه في علم التوحيد والكلام.

أما الأحكام المتعلقة بـ(المجمل)، أو بالأقسام الأربعة للخفاء، فمجال الحديث عنها بحوث البيان الآتي ذكره فيما بعد.

# الفصل الثالث

# دلالات الألفاظ من حيث انقسامها إلى

# خبر و إنشاء

## المبحث الأول: الأمر

## المبحث الثاني: النهي

**تمهيد:**

مما هو معروف في أوليات القواعد العربية أن الكلام ينقسم إلى (خبر، وإنشاء):

وأن الخبر: ما كان قابلاً بحد ذاته للصدق والكذب.

والإنشاء: ما لم يكن قابلاً لصدق أو كذب.

ولابدَّ أن نستحضر هذا التقسيم، بصدد التنبيه إلى جانب من أهم جوانب دلالات النصوص المتضمنة للأحكام الشرعية. ذلك لأن انقسام النص الشرعي إلى خبر وإنشاء، يتضمن انقسام مدلوله إلى أنواع من الأحكام متمايزة، لابدَّ من معرفتها وإدراك مظاهر الفرق بينها.

وإنما نقصد بالنص الشرعي النص المتضمن لحكم خاطب به الشارع عباده، عن طريق قرآن أو سنة. فيخرج به النص الذي لا يتضمن ذلك، كالآيات المتضمنة للقصص وأخبار الأمم، والتي تخبر عن يوم القيامة أو الأحداث المقبلة أو نحو ذلك. فلا شأن لنا بالحديث عنها في هذا المقام.

# النصوص الخبرية

إن النصوص الخبرية المتضمنة لأحكام شرعية - قرآناً كانت أو سنة - تَدلُّ بمجموعها على ما قد شرعه الله تعالى من **الأحكام الوضعية**.

والحكم الوضعي: هو خطاب الشارع المتضمن جعل الشيء صحيحاً أو باطلاً أو سبباً لشيء آخر، أو شرطاً له، أو مانعاً.

وإنما توصف هذه الأحكام بالوضعية، لكونها لا تتجه إلى المكلَّف مباشرة بطلب فعل أو ترك، وإنما أناطها المشرع بشؤون وأحداث بحدّ ذاتها. فهي من أجل ذلك موضوعة وضعاً كمؤشرات إخبارية تنطلق منها موجبات الأوامر والنواهي.

والأحكام الوضعية - كما قد عرَفْت - خمسة أحكام: (الصِّحَّةُ، والبُطلانُ، والسببيةُ، والمانعيةُ، والشرطُ).

فقول الله تعالى: ﴿ للرِّجالِ نَصيبٌ مما تَرَكَ الوالِدانِ والأَقْرَبونَ وَلِلنِّساء نَصيبٌ مِّما تَرَكَ الوالِدانِ والأَقْرَبونَ مِمّا قَلَّ مِنْهُ أو كَثُرَ نَصيبًا مَّفْروضًا ﴾ [النساء: ٧] نَصٌّ إخباري - كما ترى - يتضمَّن حكماً وضعياً، وهو جعل القرابة والوالدية سبباً لاستحقاق ميراث الميت لما كان يملكه من أموال.

وقوله تعالى: ﴿ وَيَسْأَلونَكَ عَنِ المَحيضِ قُلْ هوَ أَذًى ﴾ [البقرة: ٢٢٢] نَصٌّ إخباري يتضمن حكماً وضعياً آخر، وهو جعل المحيض مانعاً من الجماع.

وقوله تعالى عن أعمال الكافرين: ﴿ وَقَدِمْنا إِلَى ما عَمِلوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْناهُ هَباء مَّنثورًا ﴾ [الفرقان: ٢٣]. نَصٌّ إخباري يتضمَّن حكماً وضعياً هو إبطال كل عملٍ من شأنه أن يثاب عليه، ما دام صادراً من كافر بالله ﷻ؛ بوجه من أوجه الكفر.

وقوله ﷺ: «وُضِعَ عَنْ أُمَّتي الخَطَأُ والنِّسْيانُ وَما اسْتُكْرِهوا عَلَيهِ»[1] نَصٌّ إخباري يتضمَّن جعْلَ كلٍّ من الخطأ والنسيان والإكراه مانعاً من سريان أحكام التكليف.

فإذا تأملت في هذه الأمثلة، لاحظت أن هذه الأحكام ليست تكليفية مباشرة - ولذلك كانت نصوصها إخبارية - ولكنها تضع موجبات التكليف، أو ترفع موجباته، أو تربط قيوداً به، أو تعطي الأعمال التكليفية صفة القبول أو عدمه.

ولن نخوض في تفصيل هذه الأحكام وتحليل طبيعتها، فإن ذلك يقصينا عما نحن بصدده، وهو البحث في دلالات الألفاظ وأنواعها[2].

---

(١) تقدَّم تخريجه ص /٨٨/ .

(٢) لعلك قد عرفت في العام الماضي من هذه الأحكام القدر الذي لا تحتاج إلى مزيد عليه.

# النصوص الإنشائية

النصوص الإنشائية، هي التي تتضمن أحكاماً من نوع آخر، وهي التي تسمى: (الأحكام التكليفية) ولعلك قد عرفت أنَّ

الحكم التكليفي: هو خِطابُ الشارعِ المتعلِّق بأفعالِ المكلَّفين على سبيل الطَّلَبِ أو التَّخييرِ.

وهو ينقسم إلى خمسة أقسام هي: (الإيجاب، والندب، والتحريم، والكراهة، والإباحة).

وتعود جميع النصوص الإنشائية إلى أحد قسمين: (الأمر، والنهي).

فالأمر يتضمن: الإيجاب أو الندب أو الإباحة.

والنهي يتضمن: التحريم أو الكراهة.

ولابدَّ ونحن نتحدث عن دلالات الألفاظ، أن نُفْرِدَ كُلاًّ من هذين القسمين ببيانٍ وافٍ يوْضِحُ حدود الدلالة الشرعية لكلٍّ منهما والآثار المترتبة على ذلك.

## وسنتكلَّم أولاً على الأمر، ثم النَّهي

# المبحث الأول: الأمـــــر

ويتناول البحث فيه الجوانب التالية

**أولاً** – التحقيق في معنى لفظ (الأمر).

**ثانيـاً** – التحقيق في مدلول صيغة الأمر وهي (إِفْعَلْ).

**ثالثـاً** – التحقيق في أن صيغة الأمر هل تتناول الدلالة على مرة أو أكثر؟

**رابعـاً** – التحقيق في أن صيغة الأمر هل تقتضي فورية التنفيذ أو عكسه؟

**خامساً** – التحقيق في أن مدلول صيغة الأمر هل يتأثر بما كان قبله من إباحة أو تحريم ؟

**سادساً** – هل الأمر يسري إلى القضاء أم لابدَّ له من أمر جديد ؟

وسنشرح فيما يأتي كُلاًّ من هذه المسائل الست تِباعاً

## أولاً – التحقيق في معنى لفظ الأمر:

يطلق لفظ (الأمر) حقيقة على الصيغة المخصوصة الموضوعة لطلب الفعل، ويطلق مجازاً على الفعل والشأن والشيء والصفة ...

وخالف في ذلك بعض من الفقهاء، فقالوا: إن لفظ الأمر مشترك بين الصيغة المذكورة والفعل.

ودليلهم أنه يطلق على الفعل كما يدل على الطلب. قال الله تعالى: ﴿ وَما أَمْرُ فِرعَونَ بِرَشيدٍ ﴾ [هود: ٩٧]. أي وما فعله برشيد. والأصل في الكلام الحقيقة، فاقتضى أن يكون مشتركاً بين هذين المعنيين.

ويجيب الجمهور بأن معنى الآية: وما شأن فرعون برشيد، أطلق الأمر على الشأن فيها مجازاً، وليس على سبيل الاشتراك مع معناه الحقيقي.

وهل يشترط لتسمية صيغة الطلب أمراً أن يكون في الكلام استعلاء، أو في المتكلِّم صفة العلو عن المخاطَبِ ؟

– ذهب جمهور اللُّغويين وأهل العلم إلى اشتراط توافر صفة العلو في المتكلم، وإلّا فإن كان مساوياً للمأمور فهو عندهم (التماس). أو كان دونه فهو (رجاء) أو (دعاء).

وشَرَطَ أبو الحسين البصري من المعتزلة الاستعلاء – وهو هيئة في الكلام وليس صفة ثابتة في المتكلم – دون العلو. ورجَّحه الآمديُّ في (الإحكام) وابن الحاجب في (مختصره)[1].

---

[1] انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري: ٤٥/١ والإحكام للآمدي: ٣/٢ وشرح مختصر المنتهى لابن الحاجب٧٧/٢.

وما يَرِدُ على هذا الاشتراط من قوله تعالى - حكايةً عن فرعون، وهو يخاطب قومه-: ﴿ يُرِيدُ أَن يُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُم بِسِحْرِهِ فَماذا تَأْمُرون ﴾ [الشعراء: ٣٥] محمول على المجازِ أو المُشاكَلَةِ.

ولا ينبغي أن يفوتك أن هذا البحث إنما هو في مدلول: ( أ . م . ر )، أما صيغة (افعل)، التي لم نتحدث عنها بعد، فلا يُشْتَرطُ فيها علو ولا استعلاء على الصحيح.

فإذا تبين لك أن لفظ (أمر) يطلق على الصيغة المخصوصة - التي يراد بها في الوضع اللغوي طلب الفعل - فهل يختلف هذا الطلب عن الإرادة ؟ أم هو والإرادة شيء واحد؛ حتى إنه لا يقال عن الصيغة: (أمر) إلا إذا توافر فيها عنصر الإرادة ؟

الجمهور على أن الطلب المتمثل في الأمر شيء آخر غير الإرادة، فقد ينفرد عنها، وقد يجتمع معها. فطلب إيمان أبي جهل منفك عن الإرادة، لعلم الله تعالى بأنه لن يؤمن. ومع ذلك فإن طلب الإيمان منه يسمى أمراً. وطلب الرجل من خادمه أن يبيع أمتعته ليوفي منها دين الغرماء يسمى أمراً، مع أنه لا يريد ذلك في قرارة نفسه.

وخالف المعتزلة فقالوا: لا معنى للطلب إلا الإرادة المتمثلة في الأمر، فلا يطلق على الطلب اسم الأمر إلا إذا توافر فيه عنصر الإرادة. والتزموا أن الله تعالى قد يريد أشياء ولا تتحقق، كإيمان أبي جهل مثلاً. وانفرد كل من أبي علي الجُبَّائي وابنه عن سائر المعتزلة، فاتفقوا مع الجمهور في أن الطلب قد ينفك عن الإرادة. ولكن اشترطا اتفاقهما في الأمر حتى يفترق الطلب بذلك عن التهديد[1].

---

[1] انظر: شرح الإسنوي على المنهاج: ٢/٢٤٠ وكتاب المعتمد لأبي الحسين البصري: ١/٥٠ وما بعدها. ولعلك تستشكل وتسأل: فكيف يعاقب الله الإنسان على فعل هو من مرادات الله ﷻ؟ ... بل كيف يكون السلوك الذي نهى الله الإنسان عنه مراداً لله تعالى في الوقت نفسه؟

والجواب: أن الإشكال كان وارداً، لو أن إرادة الله تعالى تعلقت مباشرة بمعصية العاصي أو كفر الكافر،=

## ثانياً: التحقيق في مدلول صيغة الأمر:

بعد أن تحدَّثنا عن مدلول لفظ (الأمر) ننتقل إلى الحديث عن الصيغة الموضوعة وضعاً أولياً في اللغة لطلب الفعل. وهي: اِفْعَلْ، ونحوها؛ ونتساءل أولاً عن مدلولها اللغوي.

---

= إذاً لكان ذلك شلاً لاختيار العاصي وإلجاء له إلى العصيان، ولارتفع بذلك مناط التكليف الذي هو الاختيار .

ولكن الأمر ليس كذلك، فإرادة الله تعالى - بالنسبة للإنسان المتمتع باختياره وإرادته - تتعلق بإيجاد سر هذا الاختيار والانبعاث الإرادي عنده . فعندما يتجه الإنسان بموجب هذا السر إلى اختيار السلوك الذي يريد، فإن إرادة الله تعالى تكون متعلقة بهذا السلوك، ولكن بشكل غير مباشر، بل بواسطة إرادته لأن تكون مختاراً مريداً . أي فهو لم يرد لك أن تكون مختاراً في تصرفاتك، إلا وهو يريد الشيء الذي يتعلق به اختيارك . إذ لو فرضنا أن الله تعالى غير مريد لعمل اخترته بملء إرادتك، فمعنى ذلك أنه ﷻ غير مريد لإرادتك التي وجهتك إلى ذلك الفعل . وهو متناقض مع ما هو ثابت من أن الله تعالى قد شاء لك أن تكون مريداً.

والنتيجة: أنَّ تعلُّق إرادة الله تعالى (بهذا الشكل) بعصيان العاصي، لا ينافي كونه مختاراً في ارتكابها، وبالتالي فهو لا يزال مخيراً، أهلاً لتوجيه الأمر والنهي إليه. وبالتالي يتجلى لك الفرق الكبير بين الإرادة الإلهية المتعلِّقة بالموجودات، والأمر الإلهي بالمكلفين المختارين.

ولبيان هذه الحقيقة الهامة يقول العلامة سعد الدين التفتازاني على العقائد النسفية: (فإن قيل بعد تعميم علم الله وإرادته: الجبر لازم قطعاً، لأنهما إما أن يتعلَّقا بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع، ولا اختيار مع الوجوب والامتناع - قلنا: يعلم ويريد أن العبد يفعله أو يتركه باختياره، فلا إشكال). شرح العقائد النسفية ص٣٥٤.

وإنما مكان التوسع في هذا الموضوع بحوث العقائد، وقد فصلته تفصيلاً واسعاً في كتابي (كبرى اليقينيات الكونية) فارجع إليه إن شئت.

ومما لا شك فيه أن صيغة (افعل) تأتي في اللغة لمعان كثيرة مختلفة أوصلها العلماء إلى خمسة عشرة معنى:

- الإيجاب: كما في قوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ [الأنعام: ٧٢].

- الندب: مثاله قوله تعالى: ﴿ فَكَاتِبُوهُم إِنْ عَلِمتُم فِيهِم خَيرًا﴾ [النور: ٣٣].

- التأديب: مثاله قوله ﷺ: «يا غُلامُ، سَمِّ اللَّهَ، وَكُلْ بيَمينِكَ، وَكُلْ مِمَّا يَليكَ»[1].

- الإرشاد: مثاله قوله تعالى: ﴿ يَٰأَيُّها ٱلَّذينَ ءامَنواْ إِذا تَدايَنتُم بِدَينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبوهُ ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

- التهديد: مثاله قوله تعالى: ﴿ ٱعْمَلواْ ما شِئْتُمْ ﴾ [فصلت: ٤٠].

- الإنذار: مثاله قوله تعالى: ﴿ قُل تَمَتَّعواْ فَإِنَّ مَصيرَكُم إِلَى ٱلنّارِ ﴾ [إبراهيم: ٣٠].

- الإهانة: مثاله قوله تعالى: ﴿ ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلعَزيزُ ٱلكَريمُ ﴾ [الدخان: ٤٩].

- التسخير (الإذلال): مثاله قوله تعالى: ﴿ كونواْ قِرَدَةً خَٰسِئينَ ﴾ [البقرة: ٦٥].

- التعجيز: مثاله قوله تعالى: ﴿ فَأتواْ بِسورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ ﴾ [البقرة: ٢٣].

- الدعاء: مثاله قوله تعالى: ﴿ رَبَّنا ءاتِنا فِي ٱلدُّنيا حَسَنَةً وَفِي ٱلآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنا عَذابَ ٱلنّارِ ﴾ [البقرة: ٢٠١].

- الإكرام: مثاله قوله تعالى: ﴿ ٱدْخُلوها بِسَلامٍ ءامِنينَ ﴾ [الحجر: ٤٦].

- الإذن: مثاله قولك لمن طرق الباب: ادخل.

- الامتنان: مثاله قوله تعالى: ﴿ كُلواْ مِمّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ ﴾ [الأنعام: ١٤٢].

- الإباحة: مثاله قوله تعالى: ﴿ كُلواْ مِنَ ٱلطَّيِّباتِ ﴾ [المؤمنون: ٥١].

---

[1] البخاري في الأطعمة، باب التسمية على الطعام والأكل باليمين، (٥٣٧٦) ومسلم في الأشربة، باب آداب الطعام والشراب وأحكامهما (٢٠٢٢) عن عمر بن أبي سلمة رضي الله عنهما.

- التَّمنّي: مثاله قول الشاعر:

أَلا أَيُّها اللَّيْلُ الطَّويلُ أَلا انْجَلِ    بِصُبْحٍ وما الإِصْباحُ مِنْكَ بأَمْثَلِ

**[حقيقة معنى (افعل)]**

لقد استعملت صيغة (افعل) في القرآن الكريم لأكثر المعاني المتقدِّمة، فهل كانت دلالتها على هذه المعاني كلها على سبيل الحقيقة؟

اتفق العلماء على أنها ليست حقيقة في هذه المعاني المختلفة كلها. إذ إن دلالتها على أكثر هذه المعاني إنما تكون بوساطة القرائن الواضحة في السياق أو السباق، وليست بدلالة الصيغة نفسها.

- ثم إن جمهور العلماء ذهبوا إلى أنها حقيقة في **الوجوب**، أي الطلب الجازم. صحَّح ذلك ابن الحاجب والبيضاوي، وقال الرازي: إنه مذهب أكثر الفقهاء والمتكلِّمين. وذكر إمام الحرمين أنه مذهب الإمام الشافعي ومعتمده.

- وذهب أكثر المعتزلة إلى أنها حقيقة في **الندب**.

- وقيل إنها للطلب الشامل للندب والوجوب، فهي مشترك معنوي بينهما.

- وقيل إنها للإذن الشامل لهما وللإباحة، فهي مشترك معنوي بينها.

- وقيل هي مشترك لفظي لكل من الندب والوجوب والإباحة، فلا يتعيَّن المقصود به من هذه المعاني الثلاثة إلا بقرينة[1].

- وتوقَّف الإمام الغزالي عن القطع بشيء من ذلك كلِّه.

---

[1] انظر: الإسنوي على المنهاج: ٢/٢٥١وما بعدها. والمحلي على جمع الجوامع١/٢١٣، ومسلم الثبوت: ١/٣٧٥.

- ونحن نعرض لك أدلة الجمهور أولاً، ثم أدلة المعتزلة، ثم سبب توقف الغزالي ومن معه في ذلك.

**دليل الجمهور:**

**أولاً:** قوله تعالى: ﴿ ما مَنَعَكَ أَلّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ﴾ [الأعراف: ١٢] فقد ذم إبليس على مخالفته لأمره ﷻ. وإنما يكون مثل هذا الذم على ترك الواجب. فدلّ على أن الأمر للوجوب.

**ثانياً:** قوله تعالى: ﴿ وَإِذا قيلَ لَهُمُ ٱرْكَعوا۟ لا يَرْكَعونَ ﴾ [المرسلات: ٤٨] بعد قوله تعالى: ﴿ كُلوا۟ وَتَمَتَّعوا۟ قَليلًا إِنَّكُم مُّجْرِمونَ ﴾ [المرسلات: ٤٦]. فقد جاء وصفهم بعدم الركوع - أي الصلاة - بعد أمر الله لهم بذلك تعليلاً لثبوت الإجرام في حقهم، وهو يدل كالآية السابقة على أن الأمر للوجوب.

**ثالثاً:** إن تارك الأمر مخالفٌ له باتفاق. كما أنَّ الآتي به موافق له. وقد ذكر الله تعالى لنا في كتابه أن المخالف لأمره معرَّض للعذاب، وذلك في قول الله سبحانه تعالى: ﴿ فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذينَ يُخالِفونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصيبَهُمْ فِتْنَةٌ أو يُصيبَهُمْ عَذابٌ أَليمٌ ﴾ [النور: ٦٣]

**رابعاً:** إن تارك الأمر يسمى عاصياً، لمثل قول الله تعالى حكاية عن موسى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْري ﴾ [طه: ٩٣] وقوله تعالى: ﴿ لّايَعْصونَ ٱللَّهَ ما أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلونَ ما يُؤْمَرونَ ﴾ [التحريم: ٦]. والعاصي يستحق النار لقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدودَهُ يُدْخِلْهُ نارًا خالِدًا فيها وَلَهُ عَذابٌ مُّهينٌ ﴾ [النساء: ١٤] ومعلوم أنه لا يستحق النار إلا من ترك واجباً من الواجبات الشرعية.

**خامساً:** قوله ﷺ: «لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ مَعَ كُلِّ صَلاَةٍ»[1] ولا يستقيم أن يكون المقصود بالأمر الندب، لأنه مندوب على كل حالٍ، فتعيَّن أن يكون للوجوب.

ويتبيَّن لك، من طبيعة هذه الأدلة، أن معتمد الجمهور في دلالة الأمر على الوجوب إنما هو الشرع لا اللغة، فهو إذاً دالٌّ على الوجوب شرعاً لا لغة.

وهو الأقرب لدى النظر والبحث. على أنَّ ثمَّة من ذهب إلى أنه يدلُّ على الوجوب لغةً، ومنهم من ذهب إلى أنه يدلُّ عليه عقلاً. وقد رجَّح ابن السبكي - رحمه الله - في (جمع الجوامع) أنه حقيقة في الطلب الجازم لغة. واستدل له الإمام المحلي بأنه لا يستقيم لك في اللغة أن تتبع الأمر تعليقه بالمشيئة كأن تقول: افعل إن شئت. ثم قال ما مؤداه: فإذا صدر هذا الطلب الجازم من الشارع كان تفسير ذلك الوجوب[2].

**دليل القائلين بالندب:** وهم المعتزلة كما سبق بيانه.

استدل هؤلاء على أن الأمر حقيقة في الندب بما خلاصته: لو اقتضى الأمر الوجوب لكان ذلك إما بلفظه وصيغته، أو بفائدته التي هي الإرادة، أو بشرطه الذي هو رتبة العلو. وليس شيء من ذلك يقتضي الوجوب فالأمر إذاً لا يقتضيه، فصح أن الأمر يقتضي الندب.

وتفصيل ذلك أن صيغة الأمر إنما تفيد عندهم إرادة الفعل فقط، إذ لا فرق عندهم بين قول القائل: افعل، وقوله: أريد منك أن تفعل. فلمّا أفادت هذه الجملة

---

[1] البخاري في الجمعة، باب السواك يوم الجمعة (٨٨٧)، ومسلم في الطهارة، باب السواك (٢٥٢).

[2] جمع الجوامع: ١/٢١٧و٢١٨.

الثانية مجرد الإرادة دون زيادة عليها، وجب أن يقال مثل ذلك في الجملة الأولى وهي (افعل).

ثم إنهم يقولون: إن قول القائل لغيره (افعل) إنما يكون أمراً إذا كان فوق المقول له في الرتبة، ويسمى سؤالاً إذا كان دونه في الرتبة، فلم يفرّقوا بينهما إلا في الرتبة.

ومعلوم أن السؤال لا يقتضي إيجاب الفعل على المسؤول، ولا كراهة ضد ما سأله فعله. وإنما يقتضي الإرادة فقط. فوجب في الأمر مثل ذلك. إذ لو اقتضى الوجوب لانفصل عن السؤال بشيء زائد على الرتبة[1].

وأنت إذا أمعنت في طبيعة هذه الأدلة التي تمسك بها المعتزلة، رأيتها أدلة عقلية فلسفية مجردة. وذلك هو الطابع الغالب على أدلة المعتزلة وآرائهم. بيد أن مثل هذه المسألة لا يمكن أن تفصل فيه الأدلة العقلية والفلسفية وحدها. فاللغة أو الدلالة الشرعية لا تثبت بذلك وحده، وإنما عمدتها التعارف، والاصطلاح، والاستعمال. ولا يشترط لذلك استقامة في التعليل أو التحليل.

وإذا أمعنت وجدت أن هذه الأدلة لا تقاوم شيئاً من النصوص الشرعية التي استدلَّ بها الجمهور. إذ هي تكاد تكون قاطعة في الدلالة على أن الأمر في الشريعة إنما هو للوجوب، إذا لم يصرف عن ذلك صارف.

## دليل التوقف:

ذكرنا أن الإمام الغزالي قال: يحتمل أن يراد بصيغة الأمر الوجوب والندب؛ وحَمْلُ الصيغة على أحد المعنيين بدون قرينة تَحكُّم. ولذا كان لابدَّ من التوقُّف عن صرف الصيغة إلى أحد المعنيين إلى ظهور القرينة. ويتلخَّص دليله على ما ذهب إليه فيما يلي:

---

[1] انظر تفصيل هذه الأدلة في كتاب المعتمد لأبي الحسين البصري: ١/٥٢ وما بعد.

إن الدليل القاطع الذي يبين كون الصيغة موضوعة لأحد المعنيين لا يخلو، إما أن يكون دليلاً عقلياً أو نقلاً عن اللغة :

وأما العقل فلا مجال له في اللغات.

وأما النقل فهو إما أن يكون آحاداً أو متواتراً. ولا تثبت اللغة بنقل الآحاد. ولم يثبت النقل على سبيل التواتر بأن صيغة (افعل) موضوعة للوجوب. فوجب إذاً التَّوقف في المسألة والبحث عن القرائن[1].

ولا نطيل البحث بمناقشة هذه الآراء. ولكنا ننتهي إلى ما اعتمده جمهور الأصوليين وغيرهم من أنَّ الأمر إذا تجرد عن القرائن فهو للوجوب، ولا يُصرف عنه إلى غيره من المعاني الأخرى إلا بدلالة القرائن.

## ثالثاً: التحقيق في أن صيغة الأمر هل تَدلُّ على المرة أو التكرار:

- الجمهور على أن صيغة الأمر بالشيء إنما تقتضي تحقيق ماهية ذلك الشيء، ولا تَدلُّ على أكثر من ذلك، من المرة الواحدة أو التكرار. ولكن لما كانت الماهية لا تتحقق إلا بتنفيذ المأمور به مرة واحدة على الأقل، فقد كانت المرة لابدَّ منها من أجل ذلك.

هذا إذا تجرَّدت صيغة الأمر عن القرائن الأخرى، أما مع وجود القرائن فلابدَّ من أن يصرف الأمر إلى ما يقتضيه الحال. ولا خلاف في هذا.

- وذهب آخرون إلى أن صيغة الأمر إنما هي لطلب المرة الواحدة. وقد عُزي هذا القول إلى الإمام الشافعي، وقالوا إنه رأي قدماء الحنفية.

---

[1] باختصار من المستصفى للغزالي: ١/٤٢٣.

- هنـاك رأي ثالـثٌ: أن الأمـر يقتضـي التكـرار الـدائم، مـا لم يـرد مـا يوقفـه أو يمنعه. ويُعزى هذا القول إلى طائفةٍ من المتكلِّمين[1].

## دليل الجمهور:

استدل الجمهور على ما ذهبوا إليه بما يلي:

**أولاً**: الأمر قد يقيد في استعمال اللغة العربية والشرع بالمرة الواحدة وقد يقيد بالتكرار. ولو كان الأمر يقتضي بمجرد صيغته المرة لكان تقييده بالمرة تكراراً لا معنى له.

ولكان تقييده بالتكرار تناقضاً. ولكنا نقيد الأمر بالمرة، ونقيده بالمرات. وقد أجمع العلماء على أنه قيد مفيد. فذلك دليل على أن الأمر بدون هذا القيد إنما يدل على طلب الماهية فقط.

**ثانياً**: ورد الأمر للتكرار، كالأمر بالصلاة، وللمرة كالأمر بالحج، وهذا يقتضي أن يفسر الأمر بالقدر المشترك بينهما وهو طلب الماهية.

**ثالثاً**: لو كان مقتضى الأمر التكرار لعم ذلك الأوقات كلها، فيكون تكليفاً بما لا يطاق. ولتعارض مع كل تكليف آخر لا يتفق معه، وكل ذلك باطل. فبطل ما أدى إليه من أنه يقتضي التكرار.

**رابعاً**: تقول: اسقني ماء، أو اقرأ درسك، أو أعط الفقير درهماً. فلا يفهم أحد من هذه الأوامر إلا ماهية طلب الماء وتحقيق ما يسمى بقراءة الدرس وإعطاء الدرهم للفقير، ولا يتصور المأمور ضرورة تكرير هذه الأشياء، إلا إذا طلب الآمر تكرارها. وذلك دليل على أن معنى التكرار أو المرة بحد ذاتها غير داخل في حقيقة الأمر.

---

[1] انظر: الإسنوي على شرح المنهاج: ٢/٤٣ط السعادة. ونزهة المشتاق في شرح اللمع للشيرازي: ٧٤ وحصول المأمول للسيد صديق حسن خان: ٧٢.

ومن أبرز ما يُعدُّ دليلاً ومثالاً بآن واحد على أن الأمر ذاته لا يدل على مرَّة ولا تكرار، الحديث الذي رواه أبو هريرة قال: خَطَبَنا رَسولُ اللهِ ﷺ، فَقالَ: «أيُّها النّاسُ قَدْ فَرَضَ اللهُ عَلَيْكُمُ الحَجَّ، فَحُجّوا»، فَقالَ رَجُلٌ: أَكُلَّ عامٍ يا رَسولَ اللهِ؟ فَسَكَتَ حَتَّى قالَها ثَلاثًا، فَقالَ رَسولُ اللهِ ﷺ: «لَوْ قُلْتُ: نَعَمْ لَوَجَبَتْ، وَلَما اسْتَطَعْتُمْ»، ثُمَّ قالَ: «ذَروني ما تَرَكْتُكُمْ، فَإِنَّما هَلَكَ مَنْ كانَ قَبْلَكُمْ بِكَثْرَةِ سُؤالِهِمْ واخْتِلافِهِمْ عَلَى أَنْبيائِهِمْ، فَإِذا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأْتوا مِنْهُ ما اسْتَطَعْتُمْ، وَإِذا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَدَعوهُ»[1]. فقد أوضح النبي ﷺ بجوابه هذا أن أمره ﷺ للناس بالحج لا يدلُّ على أكثر من طَلَبِ تحقيق ماهية الحجِّ شرعاً. ولذلك عاتبه ﷺ على السؤال عن شيء لم يطلبه ولا شمله أمره. ولو كانت صيغة الأمر دالة بذاتها على التكرار، لأوضح ذلك في جوابه على سؤال الأقرع بن حابس، ولم يعاتبه.

**أما القائلون بأنه للمرة**، فإن الخلاف بينهم وبين الجمهور لفظي، إذ مؤدّى القولين واحد وإن اختلف السبيل إليه بينهما. فسبيله عند الجمهور طلب الماهية، والمرة من ضرورياتها. وسبيله عند الآخرين طلب المرة بذاتها دون وساطة الماهية.

**أدلة القائلين بالتكرار**: استدلَّ القائلون بأنَّه للتَّكْرار بما يلي:

١. النهي يقتضي تكرار الانتهاء عن المنهي عنه باتفاق. فليكن الأمر مثله في اقتضاء تكرار المأمور به.

---

[1] مسلم في الحج، باب فرض الحج مرة في العمر (١٣٣٧) والسائل هو "الأقرع بن حابسٍ "كما بيَّنته رواية النسائي في مناسك الحج، باب وجوب الحج (٢٦١٩).

ويَرِدُ عليه بأن تكرار الانتهاء يعتبر من طبيعة النهي، بل لا يُعدُّ المخاطب بالنهي منتهياً إلا إذا داوم على الانتهاء، وليس الأمر كذلك. بل يتحقق الائتمار بمرة واحدة. والأصح أن يُقالَ: إنَّ النَّهيَ يقتضي الاستمرار في الانتهاء.

قال السبكي في (الإبهاج) في مناقشة هذا الدليل: (لكن لا نُسلِّم أَنَّ النَّهيَ يقتضي التكرار لكن مقتضى الأمر اتحاد المأمور به، وذلك يصدق بِمرَّةٍ واحدةٍ. بخلاف النهي فإنه لما كان مقتضاه الكفّ عن المنهي عنه لم يتحقَّق ذلك إلا بالامتناع المستمر)[1].

٢. لو لم يكن الأمر للتكرار لما كان هنالك أي معنى للنسخ. إذا النسخ لا يأتي إلا ليقطع الاستمرار الذي يقتضيه الأمر السابق، فما الذي يُنسخُ، إذا كان الأمر لا يقتضي الاستمرار؟

وينقضه أن النسخ لا يرد إلا على أمر دلَّت القرائن على أنه للتكرار، ولا إشكال في نسخه. أما الأمر الذي لم تقم أي قرينة على أنه للتكرار فلم يأْتِ ما يثبت أنه قد نُسِخَ بعد تحقيقه.

**قلت**: بل قد ينسخ في حقِّ من لم يأْتِ به بعد، ولا إِشْكالَ فيه.

هذا والكلُّ متَّفقون على أن الأمر إذا كان مقيداً بشرط أو علة، أو كان من قبيل الحكم على المشتق فهو للتكرار كقوله ﷻ: ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ ﴾ [الإسراء: ٧٨]

وقوله ﷺ: «صوموا لِرُؤْيَتِهِ وَأَفْطِروا لِرُؤْيَتِهِ»[2].

فالأمر في مثل هذه الحالات للتكرار وهو خارج عن محل النزاع.

---

[1] الإبهاج: ج٢ص٥٢.

[2] البخاري في الصوم، باب قول النبي ﷺ «إذا رأيتم الهلال فصوموا» (١٩٠٩) ومسلم في الصيام، باب وجوب صوم رمضان لرؤيته الهلال (١٠٨١).

## رابعاً: هل تقتضي صيغة الأمر فورية التنفيذ:

لا شك أن القائلين بأن الأمر يقتضي التكرار يقولون بأنه يقتضي الفور أيضاً، إذ هما متلازمان.

**أما القائلون بأنه لطلب الماهية أو للمرة الواحدة فقد اختلفوا فيما بينهم:**

فذهب **الجمهور**: إلى أن الأمر لا يقتضي بحد ذاته فوراً ولا تراخياً. وإنما هو يقتضي -كما قلنا- طلب الماهية. ومن أصحاب هذا القول الشافعي وأصحابه، والحنفية وابن الحاجب والبيضاوي، وقال الرازي إنه الحق[1].

وذهب **آخرون** إلى أنه يفيد الفور[2].

واستدلَّ الجمهور هنا بما استدلوا به في حديثهم عن أنه لا يفيد تكراراً ولا مرة؛ فقالوا هنا أيضاً: إنه قد يأتي مقيداً بالفورية، وقد يأتي مقيداً بالتراخي.

ولو كان للفور لكان التقييد به زيادة لا حاجة إليها. ولو كان للتراخي لكان التقييد به يستلزم التناقض.

وقالوا أيضاً بأنَّه وَرَدَ للفَوْرِ وللتَّراخي. فالأَوْلَى حَمْلُه على القَدْرِ المُشْتَرَكِ الصالح لهما، وهو مُطْلَقُ طَلَبِ الماهية بقطع النظر عن الوقت وحُدودِه.

ولا شكَّ أَنَّ القرائن إذا كانت دالَّة على فَوْرٍ أو تَكْرارٍ، فإنها تقطع البحث والنزاع، كقول القائل: "اسقني أو أطعمني" فإنَّ نوعَ الطلب يحمل في طيه الدلالة على الفورية.

---

[1] انظر: شرح الإسنوي على المنهاج: ٢٨٧/١.

[2] نسب البيضاوي في منهاجه هذا القول إلى الحنفية، والذي في كتب الحنفية أنهم متفقون مع الجمهور على أنه لمطلق الطلب. وإنما قال بالفور من الحنفية الشيخ أبو الحسن الكرخي. قال في مسلم الثبوت: هو لمجرد الطلب فيجوز التأخير كما يجوز البدار وهو الصحيح عند الحنفية: انظر: شرح مسلم الثبوت ٣٨٧/١ وكشف الأسرار: ٢٥٥/١ وأصول السرخسي: ٢٨/١.

وكقول القائل أدّ الصلوات لأوقاتها. فإنَّ القرينةَ دالَّة على أنَّ المطلوب أداء الصلوات عندما يحين وقتها، لا عند التلفظ بالأمر بها. ولكن الكلام فيما لم يكن فيه قرينة، كقوله ﷺ للأَعْرابيِّ الذي أفسد صومَهُ بالجِماعِ: « صُمْ شَهْرَيْنِ مُتَتابِعَيْنِ »[1]. وكقوله تعالى في حقِّ المسافر في رمضان: ﴿ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ [البقرة: ١٨٤].

**واستدل الآخرون بما يلي:**

١. أنه ﷻ ذمَّ إبليس على عدم مبادرته إلى السجود لآدم، ولو كان الأمر لا يفيد الفورية لما كان ثمة مقتضٍ لذم الله تعالى له؛ إذ لم يتبيّن بعد أنه لم يستجب للأمر.

٢. لو جاز تأخير التنفيذ، فإما أن يكون ذلك لأداء بدل عنه، وهو العزم على الفعل، فيسقط بذلك المأمور. أو بدون أي بدل، فلم يتحقق الوجوب بذلك، وهو خلاف ما اتفقنا عليه من أن الأمر للوجوب. ثم إن جواز التأخير إما أن يكون إلى أمد معين، وليس ثمة أمد يستطيع أن يعرفه المأمور، لإمكان انخرام الأجل في كل لحظة. وأما أن يكون إلى أمد غير معين، فيكون معنى ذلك أنه غير واجب. وهو خلاف مقتضى الأمر، فدل ذلك على أن الأمر لابدَّ أن يكون للفور.

**وجواب الجمهور على هذين الدليلين ما يلي:**

١. أما الاستدلال بذمِّ إبليس على عدم المبادرة إلى السجود، فذلك لتلبُّس الأمر بقرينة تدلُّ على طلب الفور، وهو (الفاء) و(إذا) من قوله تعالى: ﴿ **فَإِذا** سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فيهِ مِن رّوحي **فَقَعوا** لَهُ ساجِدينَ ﴾ [الحِجر: ٢٩] فقد دلَّت الفاء وأداة الظرف

---

[1] البخاري في النفقات، باب نفقة المعسر على أهله (٥٣٦٨) ومسلم في الصيام، باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان (١١١١).

على وجوب السجود فور حصول المعلق عليه، وهو نفخ الروح. فالذمُّ على ترك المبادرة بسبب وجود هذه القرينة.

٢. أما الدليل الثاني فلا لزوم لتطويل البحث فيه، إذ هو استدلال فلسفي لا يتفق مع طبيعة الدلالات اللغوية واصطلاحاتها. ولكننا نقول خلاصة ما ذكره الجمهور في هذا الصدد، وهو: أن دليلكم هذا منقوض بما إذا صرح الآمر بجواز التأخير، كأن يقول: أوجبت عليك أن تفعل كذا في الوقت الذي تشاء. فقد أوجب الفعل وصرح بالإذن في إمهال التنفيذ، فما كان جواباً لكم عن هذه الصورة المحتملة، فهو جواب لنا عن دليلكم الذي ذكرتموه. وتفصيل الجواب أن التأخير إنما يستلزم نفي الوجوب فيما إذا كان إلى آخر أزمنة الإمكان، أما أن يفوض إليه الشارع اختيار وقت لتنفيذه ضمن فترة القدرة والإمكان فذلك لا يتنافى مع الوجوب، وهو معنى التراخي الذي يحتمله الأمر.

**ومن تطبيقات** هذه المسألة: ما فهمه الجمهور من قول الله تعالى: ﴿ وَلْيوفواْ نُذورَهُمْ ﴾ [الحج: ٢٩]. فهو أمرٌ مُطلَقٌ عن قرينة الفور والتراخي، وبناء عليه فإنَّ مَنْ نَـذَرَ أن يعتكف أو يَصومَ شَهْراً مثلاً، دون أنْ يُقيِّد ذلك بوقت معين، يكلَّف باعتكاف أي شهر وصومه. وله أن يبادر إذا شاء، وله أن يؤخر.

ومنها قوله تعالى: ﴿ يا أَيُّها ٱلَّذينَ ءامَنواْ صَلّواْ عَلَيهِ وَسَلِّمواْ تَسْليمًا ﴾ [الأحزاب: ٥٦] فإن الأمر بالصلاة على النبي ﷺ غير مقيد بزمن مخصوص، ولا بفَوْرٍ ولا تَراخٍ. فيُفهم منه أنَّ المطلوب من المسلم أن يُحقِّق ماهية الصلاة على النبي ﷺ في أي وقت من حياته. وليختر لذلك الوقت الذي يشاء، فهذا هو أصل الوجوب بمقتضى هذا الأمر.

قال السرخسي في (أصوله): (فإن قيل: فوقت الموت غير معلوم للمكلَّف، وبالإجماع بعد التَّمكُّن من الأداء إذا لم يؤد حتى مات يكون مفرّطاً آثماً فيما صنع، فبه

يتبين أنه لا يسعه التأخير. قلنا: الوجوب ثابت بعد الأمر، والتأخير في الأداء مباح له بشرط أن لا يكون تفويتاً. وتقييد المباح بشرطٍ فيه خطرٌ مستقيمٌ في الشرع، كالرمي إلى الصيد، مباح بشرط أن لا يصيب آدمياً. وهذا لأنه متمكِّنٌ من ترك هذا الترخص بالتأخير. ولا ينكر كونه مندوباً للمسارعة إلى الأداء. قال الله تعالى: ﴿فَٱسْتَبِقُواْ ٱلخَيراتِ﴾ [البقرة: ١٤٨]

فقلنا بأنه يتمكَّن من البناء على الظاهر من التأخير ما دام يرجو أن يبقى حياً عادة. وإن مات كان مفرّطاً لتمكنه من ترك الترخص بالتأخير)[1].

## خامساً: هل تتأثر صيغة الأمر بما كان قبله من إباحة أو تحريم:

قلنا: إن الجمهور على أنَّ الأمر يدلُّ على الوجوب، إلا إذا دَلَّتْ قرينةٌ على غيره من نَدْبٍ أو إباحَةٍ أو غيرهما من المعاني المجازية، فيُصْرَفُ الأمرُ عندئذٍ إلى المعنى الذي دَلَّتْ عليه القرينة.

ونقول الآن: **هل يعتبر مجيء الأمر بعد التحريم قرينة صارفة عن الوجوب؟**

والجواب أن العلماء انقسموا في ذلك إلى ثلاثة مذاهب:

**المذهب الأول:** أن ذلك يعتبر قرينة صارفة له عن معناه الأصلي، وهو الوجوب، وأنه يكون عندئذ للإباحة.

ومن الذين ذهبوا هذا المذهب الإمام الشافعي والأصفهاني، ونقله ابن بَرهان في كتابه (الوجيز) عن أكثر الفقهاء والمتكلمين، ورجَّحه ابن الحاجب والآمدي، ومال إليه إمام الحرمين، واحتج هؤلاء على ذلك بوروده في الشرع واللغة للإباحة :

---

[1] أصول السرخسي: ١/٢٨.

كقوله تعالى: ﴿ وَإِذا حَلَلْتُمْ فَٱصْطادواْ ﴾ [المائدة: ٢]. ﴿ فَإِذا قُضِيَتِ ٱلصَّلاةُ فَٱنتَشِرواْ فِي ٱلْأَرْضِ ﴾ [الجمعة: ١٠]. ﴿ فَإِذا تَطَهَّرْنَ فَأْتوهُنَّ ﴾ [البقرة: ٢٢٢] ﴿ فالآنَ بَٰشِروهُنَّ وَٱبْتَغواْ ما كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ ﴾ [البقرة: ١٨٧].

وكقوله ﷺ: «كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ ثَلاثٍ: عَنْ زيارَةِ القُبورِ فَزوروها؛ فَإِنَّ في زيارَتِها عِظَةً وَعِبْرَةً، وَنَهَيْتُكُمْ عَنْ لُحومِ الأَضاحِيِّ فَوْقَ ثَلاثٍ فَكُلوا وادَّخِروا، وَنَهَيْتُكُمْ عَنِ النَّبيذِ في هَذِهِ الأَسْقيَةِ فاشْرَبوا، وَلا تَشْرَبوا حَرامًا»[1].

ويقول السَّجّان لسَجينِه: اذهب فأنْتَ طَليقٌ، فلا يفهم منه السجين إلا التَّمكُّن من الذهاب إذا شاء.

ويقول الطبيب للمريض بعد نهيه عن تناول المآكل المختلفة: كُلِ الآنَ ما تشاءُ. فلا يفهمُ المريضُ إلا الإذن له بأَنْ يتناولَ ما شاءَ مِنَ الأطعِمةِ.

**والمذهب الثاني**: إن ذلك لا يعتبر قرينة صارفة عن الوجوب. فالأمر يظل مع ذلك دالاً على وجوب المأمور به. وإليه ذهب البيضاوي وأكثر الحنفية[2].

واستدلُّوا على ذلك بأن الأمر يفيد الوجوب بحد ذاته. وروده بعد النهي لا يدفعه ولا يغير شيئاً من دلالته.

قالوا: وأما ما استدلَّ به الجمهور من نصوص اللغة والشرع فهي معارضة بمثلها. كقوله تعالى: ﴿ فَإِذا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الحُرُمُ فاقْتُلواْ المُشْرِكينَ ﴾ [التوبة: ٥] فقد أمر بقتل المشركين بعد نهيه عن ذلك في الأشهر الحرم، والكل متفقون على أنه للوجوب. وكقوله

---

[1] مسلم في الجنائز، باب استئذان النبي ربه ﷺ في زيارة قبر أمه (٩٧٧) وأبو داود في الأشربة، باب في الأدعية (٢٦٩٨) وأحمد (٢٢٠٥٦) عن بريدة الأسلمي ﷺ، واللفظ لأحمد.

[2] انظر: المنهاج للبيضاوي مع شرح الإسنوي عليه: وأصول السرخسي: ١٩/١.

ﷺ: «إذا أَقْبَلَتِ الحَيْضَةُ، فَدَعي الصَّلاةَ، وإذا أَدْبَرَتْ فاغْسِلي عَنْكِ الدَّمَ، وَصَلّي»[1] فالأَمْرُ بالصلاة للوجوب رغم أنه جاء بعد النهي عنه.

وإذا تعارضَت النصوص الدّالَّة على ما تَقولونَ مع النصوص الدّالَّة على ما نقول، كان ذلك دليلاً على ضرورة إبقاء معنى الأمر على ما كان عليه. وكان دليلاً أيضاً على أن النصوص التي استشهدتم بها، تحف بها قرائن خاصة تنبه إلى أن الأمر فيها للإباحة. ومثل هذه الأوامر خارج عن محل النزاع.

**أما المذهب الثالث:** فيرى أصحابه أنه يفسر الأمر في هذه الحالة على ضوء حال المأمور به قبل ورود النهي عنه. فإن كان مباحاً قبل ذلك فهو الآن أيضاً للإباحة، كقوله تعالى: ﴿ وَإِذا حَلَلْتُمْ فَٱصْطادوا ﴾ [المائدة: ٢] وكبقية الأمثلة التي استدل بها أصحاب المذهب الأول، أما إن كان واجباً فهو الآن أيضاً للوجوب؛ كالأمثلة التي استدلَّ بها أصحاب المذهب الثاني. واختار هذا الرأي من الحنفية الكمال بن الهمام وآخرون.

### [الراجح في المسألة]

**أقول:** ولعل هذا الرأي أقرب الآراء الثلاثة، إذ هو يجمع بين واقع ما يذهب إليه كل من أصحاب المذهبين السابقين في الأمثلة التي تمسكوا بها. ولعلنا إذا استقرأنا نصوص الكتاب والسنة المتضمنة للأوامر الصادرة بعد النهي، لا نجد مثالاً واحداً يشذ عن القاعدة التي يقول بها أصحاب المذهب الثالث.

---

[1] البخاري في الحيض، باب إذا رأت المستحاضة الطهر، (٢٣١) ومسلم في الحيض، باب المستحاضة وغسلها وصلاتها (٣٣٣)

## سادساً: هل يقتضي الأمر قضاء المأمور به أم لابدَّ من أمرٍ جديدٍ؟

- الجمهور من الفقهاء والأصوليين على أن الأمر إذا كان مقيداً بزمن، وفات الزمن قبل تنفيذ المأمور به، فإن ذلك الأمر لا يقتضي من المخاطب قضاءه، ولابدَّ لذلك من أمر جديد.

- وذهب فريق من العلماء إلى أنه يستلزم وجوب الإتيان بالمأمور؛ وإن خرج وقته المقيد به. فالقضاء عندهم لا يحتاج لمشروعيته إلى أمر جديد.

- **استدلَّ الجمهور** على ما ذهبوا إليه بما خلاصته: إنَّ تخصيصَ العبادةِ بوقتِ الزوال أو شهرِ رمضانَ ما هو إلا كتخصيصِ الحجِّ بعرفات، وتخصيصِ الزكاةِ بالمساكين، وتخصيصِ الضَّربِ والقَتْلِ بشخصٍ، وتخصيصِ الصلاة بالقبلةِ. فلا فَرْقَ بين الزمانِ والمكانِ والشخصِ، فإن جميع ذلك تقييد للمأمور بصفة. والعاري عن تلك الصفة لا يتناوله اللفظ، بل يبقى على ما كان قبل الأمر[1] أي فلا يتناوله الأمر.

- **واستدلَّ الآخرون** بأن الوقت للعبادة مثل الأجل للدين؛ أرأيت لو أن الدين لم يُستوفَ خلال الأجل المضروب له، هل يسقط حق المطالبة به ؟ فكذلك وقت العبادة. أي فخروجها عن وقتها المحدد لا يُسقِطُ المطالبة بها بموجب الأمر المتعلق بها.

وربما استدلُّوا أيضاً بحديثِ الخَثْعَميَّةِ عندما قالَ لها رسولُ اللهِ ﷺ، وقد سَأَلَتْهُ عن صحَّةِ حَجِّها عَنْ أَبيْها الذي ماتَ دونَ أَنْ يَحُجَّ: « حُجِّي عَنْهُ، فَإِنَّهُ لَوْ كانَ عَلَيهِ دَيْنٌ قَضَيْتيهِ؟»[2].

---

[1] المستصفى للغزالي باختصار: ٢/١١.

[2] النسائي في آداب القضاء، باب الحكم بالتشبيه والتمثيل (٥٣٨٩) وأصلُه في الصحيحين.

وردَّ الجمهور على دليل القياس على الدَّيْنِ بأن الأَجَلَ في الدَّيْنِ إنما هو مُهْلَةٌ لتأخير المطالبة به، فإذا انقضى الأجل علم المدين أن قد حلَّ وقت المطالبة. وإنما مثاله في ذلك مدَّة الحلول في الزكاة، فلا جرم أن انقضاء الحول لا يبطل وجوبها؛ بل هو يثبت وجوبها. أما الوقت الذي قيّد به الأمر فشيءٌ آخر. إذ الوقت صار عندئذ وصفاً للواجب، كالمكان والشخص اللذين قيد بهما الأمر في الأمثلة السابقة. ولا شك أن من وجب عليه شيء بصفة معينة فإنه لا يعد ممتثلاً إذا أتى به على غير تلك الصفة. إلا إذا سمع تكليفاً جديداً بذلك.

ويمكن أن يُرَدَّ على الاستدلال بحديث الخَثْعَمِيَّةِ بأنْ يُقال: غاية ما يمكن أن يحتجَّ بهذا الحديث له هو أن الحجَّ يُشْرعُ قضاؤُه، لورود أمر خاص به، دلَّ عليه هذا الحديث. ولا يلزم من دلالة الحديث على ذلك أن تصبح جميع العبادات كذلك. وهذا ما يقوله الجمهور.

ولو صحَّ أنْ يكون هذا الحديث دليلاً على مشروعية القضاء بالأمر الأول، بالنسبة لسائر العبادات، للَزِمَ أنْ يكون دليلاً أيضاً على مشروعية النيابة عن المكلَّف في سائر العبادات أيضاً، فيصوم الولد عن أبيه ويصلي عنه، بحيث ينزل ذلك منزلة صلاة أبيه، فيكون مسقطاً لتَبِعاتِها في ذمَّته؛ بناءً على أنَّ الولد إذا قضى ديْنَ أبيه عنه أسقط ذلك القضاء تَبِعات تلك الديون عن أبيه وأَبْرأَ ذمَّته منها.

ونحن نعلم أنَّ الذين يحتَّجون بهذا الحديث لوجوب القضاء بموجب الأمر الأول، لا يقولون بشيءٍ من هذا. إذاً فثبَتَ أنَّ هذا الحديث جاءَ خاصّاً بحكم الحج لا يتجاوزه إلى غيره، وإنما مشروعية قضائه إذاً بموجب أمر جديد، دل عليه هذا الحديث.

فإن قلت: فإذا كان هذا هو مذهب الجمهور، فكيف ذهب الجمهور إلى مشروعية قضاء كثيرٍ من العبادات الفائتة عمْداً وسهواً كالصوم والصلاة وغيرهما؟ ...

والجواب أن ذلك :

- إما بموجب نصٌّ آخرَ قد أمرَ بالقضاء، كقوله ﷺ: «مَنْ نامَ عَنْ صَلاةٍ أَوْ نَسيَها فَلْيُصَلِّها إذا ذَكَرَها»[1] وكقوله تعالى: ﴿فَمَن كانَ مِنكُم مَّرِيضًا أو عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤].

- أو بقياس على ما ورد فيه النَّصُّ الموجب للقضاء، كقياس الأولى الذي يشرع بموجبه قضاء الصلاة المتروكة عمداً على المتروكة سهواً، وقضاء الصوم المتروك عمداً على المتروك بعذر.

كما يمكن أن يُستدلَّ على مشروعية قضاء الصلاة بعد مضي وقتها بقضاء النبي ﷺ صلاةَ العصرِ يومَ الأحزابِ بين العشاءين - بين المغرب والعشاء - وقال: « شَغَلونا عَنِ صَلاةِ العَصْرِ، مَلأَ اللهُ بُيوتَهُمْ وَقُبورَهُمْ نارًا »[2].

أما ما لم يرد فيه نص معين ولم يحتمل القياس على ما ورد فيه النص، فلا يشرع قضاء ما فات منه، طبقاً لهذه القاعدة، وهي أن مشروعية القضاء تحتاج إلى أمر جديد.

مثاله صلاة الجمعة والأضحية وزكاة الفطر:

- فإن صلاة الجمعة إذا فاتت لم تقض.
- والأضحية إذا خرجت عن وقتها المشروع كانت ذبيحة عادية.
- وزكاة الفطر إذا تخلف المكلف عن دفعها أثم ولم يعد من سبيل إلى قضائها[3].

---

[1] أبو يعلى في مسنده (٣٠٨٦) والطبراني في المعجم الأوسط (٦١٢٩) وأصله في الصحيحين.

[2] البخاري في الجهاد والسير، باب الدعاء على المشركين (٢٩٣١) ومسلم في المساجد ومواضع الصلاة باب التغليظ في تفويت صلاة العصر (٦٢٧) واللفظ له.

[3] انظر: أدلة هذه المسألة وما دار حولها من نقاش في المستصفى للغزالي ١١/٢.

# المبحث الثاني
# النَّهـــي

نستفتح الحديث عنه بالكلمة الجامعة التي قالها الإمام الغزالي في أول النهي: (اعلم أن ما ذكرناه من مسائل الأوامر تتضح به أحكام النواهي، إذ لكل مسألة وِزانٌ من النهي على العكس فلا حاجة إلى التكرار) [1].

إلا أن الحديث هنا يتعلق بمسألة لا ترد في بحث الأمر. وهي:

أنَّ صيغة النهي إذا كانت تستدعي الحرمة، بمقابل ما تستدعيه صيغة الأمر من الوجوب فما نطاق هذه الحرمة وحدودها وثمراتها؟ وبتعبير آخر: هل تستدعي الحرمة فساد ما تعلَّقت به، أم تستدعي صحته، أم هي لا تستدعي صحة ولا بطلاناً ...؟

ونقول في الجواب: إن صيغة النهي إنما تَدلُّ في اللغة على طلب الكف عن الفعل على وجه الجزم والقطع، وهو المعنى الذي يعبر عنه في الاصطلاح الشرعي بالتحريم.

وهذا التحريم إنما ينضبط بحقيقة واحدة، هي استحقاق العقاب على فعله. ولا يستلزم شيئاً (بحد ذاته) من وراء ذلك. فالذي يقول لك ناهياً: (لا تتعدّ على حق الآخرين) إنما يمنعك على سبيل الجزم من هذا التعدي، ويشعرك باستحقاقك نوعاً من العقوبة فيما لو اقترفت هذا الشيء المنهي عنه.

أما الفساد أو البطلان (ويعنى به تخلف الآثار الطبيعية أو العادية أو الشرعية عن الشيء المنهي عنه بسبب تعلق النهي به) فذلك قدر زائد على

---

[1] المستصفى: ٢/٢٤.

حقيقة ما يدل عليه النهي لغة، ولا يمكن استنباطه منه، دون الاعتماد على دليل آخر. إذ اللغة ليس من اختصاصها أَنْ تَدلَّ على ما وراء ما يقتضيه اللفظ من المعنى المباشر، وإنما ثبوت الأحكام أو النتائج وتخلفها شيء يتعلق بإرادة الإنسان في القضايا الوضعية. أو بحكم الله تعالى في قضايا التشريع.

فالتاجر الذي يقول لصانعه: لا تبع البضاعة الجديدة قبل بيع القديمة، لا يفهم من كلامه إلا النهي الجازم عن هذا الشيء. أما نتيجة الإقدام عليه وماذا عسى أن تكون؛ هل ينفذ التاجر البيع أو يفسخه، فهي شيء آخر لا تستقل صيغة النهي بالدلالة عليه والكشف عنه.

وكذلك نهي الشارع ﷻ؛ فهو عندما ينهانا مثلاً عن الطلاق في وقت الحيض، إنما يدل النهي على حرمة الإقدام على هذا الفعل، واستحقاق صاحبه العقوبة. أما هل ينفذ الطلاق عندئذ أم لا ينفذ؛ فإن صيغة النهي بحد ذاتها لا تستقل بالدلالة عليه. إذ من الممكن أن يجتمع النهي الشرعي عن شيء مع النص على ثبوت نتائجه عند الحصول، إلى جانب استحقاق فاعله للعقاب، ولا يرد على ذلك أي تناقض أو إشكال.

وإذاً فإن الصحيح المعول عليه أن صيغة النهي إنما تَدلُّ في اللغة وفي الشرع على المنع الجازم عن التلبس بالمنهي عنه؛ بحيث يستحق المخالف العقاب. أما ما وراء ذلك من النتائج فيؤخذ من قرائن أخرى.

فما هذه القرائن التي يمكننا الاعتماد عليها؟

والجواب: أن الشيء الذي يتعلق به النهي لا يخلو إما أن يكون متعلقاً بأمر حسي لم يعطه الشارع أي اصطلاح شرعي، ولم يدخله تحت عقد من عقوده أو نظام من أنظمته أو تصرف من تصرفاته؛ كالنهي عن الزنا، والسرقة، وشرب الخمر، والكذب،

والفجور، ونحو ذلك. أو يكون متعلقاً بتصرف أو عقد أعطاه الشارع اصطلاحاً خاصاً به؛ كالبيع، والرهن، والربا، والصلاة، والصوم، والحج، ونحو ذلك.

فإن تعلق النهي بالنوع الأول: لم يدل على أكثر من استحقاق المرتكب للعقوبة والوزر إذ لا يمكن أن يستتبع النهي عنه شيئاً آخر كالفساد والبطلان؛ لأنه ليس مما أعطاه الشارع حكم الصحة في حالة حتى يسلب عنه هذا الحكم في الحالات الأخرى. فالنهي عن السرقة لا يدل على أكثر من حرمتها واستحقاق المرتكب للعقاب، ولا معنى لأن يقال عن السرقة بعد ذلك إنها فاسدة أو باطلة، إذ ليس لها وجه صحة حتى يكون لها وجه آخر هو البطلان.

أما إنْ تعلَّق النهي بالنوع الثاني: فهو إما أَنْ يتعلَّق به لعينه، أو لوصف عارض صاحبه.

فإن تعلَّقت الحرمة به لعينه؛ أي لا لعارض أو وصف تشبث به، دل ذلك على فساد المنهي عنه وبطلانه؛ وذلك كـ:

- النهي عن الربا، فإن متعلَّق النهي هو ذات الربا لا شيء آخر زائد عليه، وذلك يقتضي بالإضافة إلى حرمة التلبس به، بطلان المعاوضات المالية أو المرابح التي تكون من جرائه.

- والنهي عن نكاح المحارم، فإن موجب النهي هو نفس نكاحهم، لا أمر آخر متعلق به، وذلك يستلزم بالإضافة إلى حرمة هذا النكاح فساده، أي تخلف آثاره الشرعية عنه.

- والنهي عن بيع ما لا يصح قبوله، فإن النهي متجه إلى ذات البيع نفسه، لا إلى أي معنى آخر متعلق به، فهو يستلزم إذاً بطلان البيع، وعدم ترتب شيء من ثمراته الشرعية، بالإضافة إلى حرمته.

والأدلة على هذا كثيرة ومتنوعة. ولعل أصحها وأوجهها ما يسمى بـ(دليل الاستقراء)، فقد استقرأ العلماء جميع النصوص التي ينهى الشارع فيها عن بعض التصرفات لذاتها لا لأمر خارجي متلبس بها، فوجدوا أنها باطلة أو فاسدة، بالإضافة إلى كونها محرمة، ولم يعثر باحث على نهي شرعي عن الشيء لذاته، مع التصريح من الشارع على صحة نتائجه وثمراته. ولذلك فإن العلماء يستدلون على بطلان هذه المنهيات بالنهي الوارد في حقها[1].

على أنَّه لا مانعَ عقلياً أو شرعياً مِنْ أَنْ يَرِدَ النَّهيُّ الإلهيُّ عنِ الرِّبا لِذاتِه، ويَرِدَ تصريحٌ بأنَّه إذا وقع هذا التصرفُ فإنَّ المعاوضات القائمة على أَساسِه تنفذُ وتصحُّ، ولكن هذا الجمع بين التَّحريم والصِّحَةِ على هذا الوجه لم يَرِدَ في نُصوصِ الشريعةِ مُطلقاً.

أما إذا اتجه معنى التحريم إلى وصف متعلِّق بالمنهي عنه، أي بأن كان النهي متعلقاً به من أجل ذلك الوصف، لا لذاته فينظر:

- إن أمكن أن ينفصل ذلك الوصف عنه ويستقل في ذات أخرى، فإن التحريم لا يقتضي الفساد، بل ذلك دليل على الصحة مع استحقاق العقاب.

- وأما إن لم يمكن انفصال ذلك الوصف عنه بسبب أنه وصف لا يظهر ولا يتقوم إلا بذلك الشيء المنهي عنه، فإن التحريم يقتضي البطلان، شأنه في ذلك شأن ما تعلقت به الحرمة لذاته وجوهره.

---

[1] انظر: شرح المختصر لابن الحاجب: ٩٦/٢و٩٧ طبعة بولاق.

**مثال الأول**: النهيُ عن الصلاة في الثوب المغصوب أو على الأرض المغصوبة، والنهي عن البيع وقت صلاة الجمعة، والنهي عن ذبح الحيوان بسكين غيره بدون إذنه، والنهي عن التشاغل بالصلاة هرباً من صاحب الحق أو الدين.

فالنهي عن هذه الأشياء كلها نهي عارض لا جوهري؛ إذ سببه ما طرأ عليها من العوارض والملابسات التي لا يرضى عنها الشارع، ولولاها لكانت أموراً مبرورة مستحسنة. وهي عوارض محرمة لذاتها. ويمكن أن تنفصل عن هذه المنهيات في أمثلة وتصرفات أخرى، ولكن الإنسان قد يجمعها بعضها إلى بعض، فيتجاور بذلك عمل مبرور في أصله؛ كالصلاة والبيع مثلاً، مع عمل آخر محرم، كالتصرف بملك غيره والانشغال عن صلاة الجمعة، وعليه فإنَّ كُلاًّ منهما يأخذ حكمه، وإن تلاقيا في تصرف واحد؛ كالصلاة مثلاً.

فالرجل الذي صلَّى بالثوب المغصوب، نال أجراً على صلاته؛ لأنها مشروعة ووافية الأركان والشروط، واستحق عقاباً على استعمال ثوب غيره؛ لأنه عمل محرَّمٌ منهي عنه. أي فاستحقاقه للعقاب إنما هو لمطلق استعمال الثوب الصادق بأن يُنام فيه ويخرج به إلى السوق، ويجلس به بين أصدقائه، ويصلي به، لا لخصوص الصلاة فيه. ولذلك بقيت الصلاة صحيحة مع تسببها للإثم الذي استحقه المصلي.

ومثله لو خرج بثوب مغصوب إلى دكانه للبيع والشراء، فإنه مرتكب لمحرم خلال عمله كله من بيع وشراء وغير ذلك، غير أن بيوعه وعقوده توصف بالصحة والنفاذ؛ إذ الحرمة إنما أصابتها لما جاورها، لا لذات العقود أو لوصف آخر غير قابل للانفكاك عنها.

ويقال مثل هذا في مثال الذبح بسكين غيره، فإن حرمة التصرف بمال غيره لا تستلزم بطلان تزكية الحيوان المذبوح.

كذلك القول في مثال الانشغال بالصلاة تهرباً من صاحب الحق، فإن حرمة التهرب منه لا تبطل جوهر الصلاة ولا تفسدها، وإن استلزمت إثماً بسبب أن المصلي جعل التشاغل متمثلاً في الصلاة.

ويضرب الإمام الغزالي مثلاً من العرف العام لذلك، فيقول: إن الرجل إذا قال لأجيره: صلّ اليوم مئة ركعة، وخط هذا الثوب، ولا تدخل هذه الدار، فإن ارتكبت النهي ضربتك، وإن امتثلت الأمر أعطيتك ديناراً. فخاط الثوب في الدار، وصلى مئة ركعة فيها. فإن المقتضى المقبول لمجموع أمره ونهيه هو أن يضربه ويعطيه الدينار؛ ذلك على ارتكابه النهي، وهذا على امتثاله الأمر. ولا يُبْطِلُ أحدُهما الآخر اختلاطهما واجتماعهما في تصرف واحد[1].

ثم إن استقراء النصوص والأحكام الشرعية أكد هذه الدلالة وصدَّق عليها. فلم يعد في نصوص الشريعة ما يدل على أن أمراً من العبادات أو العقود قد حكم ببطلانه لمجاور لابسه، وإن كان حراماً.

هذا ما اعتمده جمهور الأصوليين والفقهاء، وخالف الإمامُ أحمد والجُبَّائي من المعتزلة وبعض الـمُتكلِّمين. فذهبوا إلى أن الوصف المجاور يسري بالتأثير إلى الأصل، وإن كان منفكّاً عنه. فيستلزم النهي عندهم البطلان؛ أي فلا تصحُّ الصلاة في الأرض المغصوبة، ولا صلاة المنشغل بها هرباً من دين لزمه أداؤه. وربما استدلوا على ذلك بحديث « مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيهِ أَمْرُنا فَهوَ رَدٌّ »[2][3].

---

[1] المستصفى: ٧٧/١ بولاق مع بسط في العبارة.

[2] أخرجه البخاري في الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح (٢٦٧٩)، ومسلم في الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة (١٧١٨) عن عائشة رضي الله عنها، واللفظ لمسلم.

[3] للوقوف على مزيد من التفصيل في هذا البحث فارجع إلى مختصر ابن الحاجب وما كتب فيه: ٢/٢.

**ومثال الثاني**: وهو ما لم يمكن انفصال الوصف عن الشيء المنهي عنه؛ كالنهي عن صوم العيد، والنهي عن نكاح المرأة على أختها أو عمتها أو خالتها.

– فإن سبب النهي في المثال الأول هو تلبُّس الصائم في ذلك اليوم بالإعراض عن ضيافة الرحمن ﷻ. والإعراض عن ضيافته سبحانه وصف لا يتحقق إلا في الصوم، فهو وصف زائد على جوهره، ولكنه مرتبط به لا يوجد إلا فيه، فكان الصوم من أجل ذلك باطلاً.

وسبب النهي في المثال الثاني هو التسبب في إيقاع الكراهة والخصومة بين الأختين، أو المرأة مع عمتها أو مع خالتها. وهذا التسبب وصف اقتضى الحرمة، إلا أنه لا يتحقق إلا بجمعهما في نكاح واحد، فهو لا يتجرد عن هذا المظهر في أي مظهر أو صورة أخرى، فكان هذا النكاح من أجل ذلك باطلاً.

والفرق بين الحالة الأولى التي يمكن للوصف أن ينفك عنها، والحالة الثانية التي لا يمكن أن ينفك الوصف فيها عن المنهي عنه :

أن النهي في الصورة الأولى متَّجه إلى الوصف العارض لا إلى الفعل (الصلاة في الأرض المغصوبة).

وفي الصورة الثانية يتجه النهي إلى الفعل من حيث اتصافه بالوصف المحرم (صيام يوم العيد).

فهذه خلاصة بحث الفساد المترتب على حرمة الشيء المنهي عنه. ولقد أدركْتَ من خلال هذه الخلاصة الفرق بين معنى (الحرمة) التي هي وصف ديني يتمثل في استحقاق صاحبه للعقوبة من الله ﷻ، ومعنى (البطلان) الذي هو تخلف الثمرات والنتائج الشرعية للشيء عن التحقق. وتبين لك أن هذين

المعنيين قد يلتقيان معاً في بعض الحالات، وقد ينفصلان، فتثبت الحرمة ويتخلف الفساد. وقد عرفت قانون هذا الالتقاء والافتراق ودليل ذلك.

والفرق بين الحالة الأولى التي يمكن للوصف أن ينفك عنها، والحالة الثانية التي لا يمكن أن ينفك الوصف فيها عن المنهي عنه :

أن النهي في الصورة الأولى متجه إلى الوصف العارض لا إلى الفعل (الصلاة في الأرض المغصوبة).

والصورة الثانية يتجه النهي إلى الفعل من حيث اتصافه بالوصف المحرم (صيام يوم العيد).

## خلاصة لطريقة الحنفية في هذه المسألة:

نظراً إلى أن نظرية الفساد التي عرف بها الحنفية، إنما تنبثق عندهم من هذه المسألة التي هي من أهم مسائل النهي ودلالته في الشريعة الإسلامية، فقد ناسب أن نصغي إلى طريقتهم في تفهم هذه المسألة، وأن نتبيَّن الجوانب التي اختلفوا فيها عن الجمهور، مما استلزم قولهم بوجود مرتبة بين الصحة والبطلان في بعض المسائل، اسمها مرتبة الفساد، وهذه هي خلاصة طريقتهم في تحليل هذه المسألة:

ينقسم النهي بالنظر إلى متعلَّقه إلى نوعين رئيسين:

**أولهما:** نهي يتعلق بالتصرفات الحسية المعروفة بأسمائها اللغوية، والتي لم يعطها الشارع مضموناً شرعياً، ولا رتب عليها حكماً؛ كالنهي عن الزنا والقتل وشرب الخمر..

**والثاني:** نهي يتعلق بتصرفات وردت لها اصطلاحات شرعية، وسميت بأسماء شرعية كالنهي عن الصلاة والصوم والبيع.

فأما النوع الأول، فموجب النهي عن أفراده هو استقباحها لمعنى في أعيانها، وترتب الإثم على اقترافها، وليس للنهي أي معنى آخر وراء ذلك[1].

وأما النوع الثاني: فينقسم -كما ذكر الجمهور - إلى ثلاثة أقسام:

**القسم الأول:** ما كان سبب النهي معنى كامناً في الشيء المنهي عنه.

وحكم النهي المتعلق بهذا القسم أنه يدل على عدم مشروعيته أصلاً. وهو ما عبَّر عنه الجمهور بالبطلان.

ومن هذا القسم: بيع ما لا وجود له كالملاقيح والمضامين، وصلاة المُحْدِث، لأن البيع مبادلة المال بالمال شرعاً، وهو مشروع لاستنماء المال به، والماء في الصلب والرحم لا مالية فيه، فلم يكن محلاً للبيع شرعاً.

وكذلك الصلاة بغير الطهارة؛ لأن الشرع قصر الأهلية لأداء الصلاة على كون المصلي طاهراً عن الحدث والجنابة، فتنعدم الأهلية بانعدام صفة الطهارة. وانعدام الأهلية فوق انعدام المحلية، فكان كل واحد منهما قبيحاً شرعاً بهذا الطريق[2].

**القسم الثاني:** ما كان سبب النهي فيه معنى مصاحباً له، قابلاً للانفكاك عنه، كالبيع وقت صلاة الجمعة، والصلاة في الأرض المغصوبة، وغيرهما من الأمثلة التي ذكرناها آنفاً.

وحكم النهي المتعلق بهذا القسم أنه لا يستدعي بطلاناً ولا فساداً، بل يظل المنهي عنه صحيحاً؛ وإذاً فإن الحنفية متَّفقون - إلى هنا - مع التفصيل الذي تبناه الجمهور.

---

[1] ينظر: شرح مسلم الثبوت: ١/٢٦-٢٩.

[2] ينظر: أصول السرخسي: ١/٧٧.

**القسم الثالث**: ما كان سبب النهي المتعلق به قبحاً لمعنى اتصل به وصفاً، اتصالاً غير قابل للانفكاك عنه. موجب النهي عن هذا القسم - عند الحنفية - هو أن يظل المنهي عنه عند اقترافه مشروعاً بأصله، فاسداً بوصفه. ويمكن أن يزول الفساد عنه بتدارك أسبابه وإزالة موجبه.

ودليلهم على ذلك أن المنهي عنه هنا، إما أن يكون هو الفعل المشروع في الأصل وبالنصوص الثابتة الأخرى، أو أن يكون غيره. فإن كان عينَه فهو دليل على شرعيته واعتباره؛ لأن النهي عنه إنما هو بمثابة قول الشارع للمكلف: أنت منهي عن إيقاع الصوم الشرعي المعروف في يوم العيد، وهو تقرير واضح لإمكان إيقاع ذلك الصوم الشرعي بذاته في ذلك النهار، فيما إذا لم يستجب للنهي الوارد عنه؛ لأن النهي عن الشيء فرع عن إمكان وقوعه. ألا ترى أنه لا يستقيم أن يقال للأعمى: لا تبصر، وللآدمي: لا تَطِر؟!

ونحن نقول: إنما صدر نهي الشارع عن الصوم الشرعي، بدليل أن الذي يمسك في ذلك اليوم عن الطعام لمجرد حمية أو مرض أو قلة اشتهاء لا يكون مرتكباً للمنهي عنه. فقد ثبت الدليل إذاً على أن الصوم الذي هو عبادة لا يزال مشروعاً بعد النهي عنه كما كان، وثمرة النهي عنه أن الأداء يصير فاسداً حراماً؛ لأنه اشتمل على ترك الانتهاء الواجب بدلالة النهي.

**أما إن قلتم**: إن المنهي عنه شيء آخر غير الصوم المشروع بالأدلة والنصوص العامة، بأن يكون مجرد الإمساك عن الطعام، وبأن يكون المقصود بالصلاة المنهي عنها في أوقات الكراهة الدعاء الذي يسمى في اللغة صلاة، فذلك خلاف المتفق عليه عند جميع العلماء؛ لأن أحداً لم يقل إن المحرّم في يوم العيد هو مطلق الإمساك عن الطعام وأن المحرم في الأوقات التي تكره فيها الصلاة هو الدعاء اللغوي المعروف.

وإذاً فقد تمَّ الدليل عندهم على أن المقصود بالصلاة والصوم وغيرهما من الألفاظ ذات المدلولات الشرعية التي نهي عنها، هو مدلولاتها الشرعية نفسها. وذلك من الشارع بمثابة تقرير أو نص على أن الذي يوقعه الإنسان من هذه المنهيات، إنما هو تلك المدلولات الشرعية ذاتها. وتلك هي قرينة بقائها مشروعة، وإن تطرق إليها سبب من أسباب الفساد[1].

ومن هنا انبثقت نظرية الفساد عند الحنفية التي هي تعبير عندهم عن الأثر الذي يتكون من مقارفة المكلف لعمل مشروع بأصله منهي عنه لوصف متشبث به. فلا هو يوصف بالبطلان الكليّ لمشروعية أصله كما أوضحنا دليلهم على ذلك. ولا هو يوصف بالصحة الكلية لوجود هذا الوصف الذي كان سبب النهي الشرعي الجازم.

## وتخريج هذه النظرية على التطبيقات الجزئية للأحكام الداخلة تحت هذا النوع يتم بالشكل التالي:

أما العبادات؛ كالصوم والصلاة ونحوهما، فمآل الفساد فيها هو استحقاق الفاعل للإثم بسبب مقارفته منهياً عنه شرعاً، مع بقاء العبادة مشروعة تسد مسدّها، وتحقق غايتها التي شرعت له. فصوم يوم العيد يظل مشروعاً، وإن كان صائمه عاصياً بذلك. ويتبين أثر ذلك فيما إذا التزم صوم ذلك اليوم بالنذر، فإنه إذا صامه تحقق بذلك المنذور، وبرئت ذمته مما التزم، على الرغم من عصيانه بذلك.

---

[1] انظر: فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت: ١/٣٩٨.

وكذلك الصلاة في الأوقات المكروهة، فأصل العبادة فيها مشروع، ولكن يكره أداؤها فيها تحريماً. فإذا نذر أن يصلي ركعتين في وقت من تلك الأوقات، ثم أوقع أداء نذره هذا، صح عمله وبرئت ذمته، ولزمه مع ذلك مقارفته لموجب الوزر.

وأما العقود، فمآل الفساد فيها هو صحة أصل العقد، مع استحقاق المتعاقدين للعقاب بسبب إيقاعهما العقد الشرعي الصحيح مقترناً بوصف استوجب نهي الشارع عنه، ويمكنهما التحرز من العقوبة بإزالة أسباب الفساد عنه.

فعقد البيع الربوي صحيح عندهم بأصله، إذا تكاملت أركان البيع فيه، وثبتت أهلية المتعاقدين. والزيادة الربوية في أحد الطرفين لا تلغي صحة العقد، ولكنها تستوجب الإثم، ويمكن رفع موجبه بواسطة إلغاء هذه الزيادة فيما بعد.

ولما نوقش الحنفية بأن الشارع قد نهى عن بعض الأمور الشرعية، مع اعترافكم ببطلانها، فقد أهملتم بذلك القاعدة التي انطلقتم منها؛ وذلك كالنهي عن نكاح المحارم، والنهي عن الصلاة بدون طهارة، ونهي المرأة عن الصلاة أثناء الحيض ؟

أجابوا بأن النهي في مثل هذه الصور التي قام الدليل فيها على البطلان مجاز عن النفي؛ أي فقول رسول الله ﷺ للأنصارية التي جاءت تسأله عن أحكام الحيض: «دَعي الصَّلاةَ أيَّامَ حَيْضِكِ»[1]، مجازٌ نُزِّل منزلة قوله: لا توجد صلاة شرعية أيام الحيض ! وكذلك الأمثلة الأخرى[2].

---

[1] أحمد في المسند، باقي مسند الأنصار، حديث السيدة عائشة (٢٢٦٢٥) وأصله في الصحيح.

[2] باختصار وتصرف عن أصول السرخسي: ٧٨/١، وكشف الأسرار على أصول البزدوي: ٢٥٨/١، وشرح المختصر لابن الحاجب: ٩٧/٢، ٩٦.

وأقول: إن هذا الجواب من الحنفية يكشف عن نقطة الضعف في مذهبهم هذا؛ إذ يمكن أن يقال لهم رداً على هذا الجواب: كما أنكم لم تعجزوا عن أن تقولوا إن النهي مجاز عن النفي في المسائل التي لا تتفق نصوصها الصريحة مع فهمكم الذي انطلقتم منه، فإن جماهير الأصوليين من أصحاب المذاهب الأخرى لا يعجزون هم أيضاً عن أن يقولوا فيما انفردوا بالذهاب إليه أن النهي فيه للبطلان: إن النهي فيه أيضاً مجاز عن النفي.

هذا نقض إجمالي لمذهبهم في هذه المسألة.

أما النقض التفصيلي له فيتمثل فيما أجابهم به ابن الحاجب والغزالي من أن المنهي عنه في محل الخلاف هو الأمر الشرعي كما قلتم. ولكن لا في حقيقة الواقع وجوهره، بل فيما يتصوره الناس كذلك. فالشارع عندما يتجه إلى عباده بالنهي عن إبرام بيوع ربوية كأنه يقول لهم: لا تجروا فيما بينكم شيئاً من البيوع التي تسمونها شرعية وتتوهمونها كذلك، إذا كانت ربوية. لأنها في الحقيقة وواقع الأمر ليست شرعية. وهو عندما ينهاهم عن صوم يوم النحر كأنه يقول لهم: لا توقعوا ما تتصورونه صوماً شرعياً أمرتكم به في هذا اليوم، لأنه في حقيقته ليس الصوم الشرعي الذي دعوتكم إليه.

لأن التعبير عن هذه الأشياء بأسمائها الشرعية، ضرورة لابدَّ منها؛ لأنها هي المصطلح القائم بين الشارع والمكلفين. وإلا فكيف يكون التعبير إذاً عن بطلان أمر هو في ذهن المكلف شرعي صحيح، وليس له في فكره إلا اسمه الشرعي المعروف، إذا فرضنا أن التصور الذي انطلقت منه الحنفية صحيح!؟

# الفصل الرابع

# دلالات الالفاظ

# من حيث درجة الشمول ونوعه فيها

## تمهيد وأساس:

## أقسام اللفظ من حيث الحقائق الذهنية و التشخّصات الخارجية

## المبحث الأول:

## (المطلق، تعريفه وأحكامه)

## المبحث الثاني:

## (العام، وتعريفه)

## تمهيد وأساس

## (أقسام اللفظ من حيث الحقائق الذهنية والتشخّصات الخارجية

هذا هو الجانب الأخير من بحث دلالات الألفاظ، وربما كان أدق الجوانب وأهمها؛ بسبب أنه جانب خفي يتمثل في فلسفة الدلالة، وفرق ما بين دلالة الألفاظ على الماهيات المجردة، وعلى المشخصات المتمثلة في الأفراد. فقلما يتنبه لهما الباحث الشرعي أو الحقوقي؛ ظناً منه بأنه جانب فلسفي لا يدخل في اختصاصه، مع أن كثيراً من التطبيقات الدلالية إنما تنبثق عن تفهم هذا الجانب وإعطائه حقه في الرعاية والنظر.

ومع ذلك، فإننا نرى ألا نخوض في هذا الجانب إلا بالقدر الضروري الذي لابدَّ من فهمه ورعايته بين يدي حديثنا الآتي عن مسائل **البيان**:

إن لكل شيء من المحسوسات حقيقة ذهنية وتشخُّصات خارجية، فحقيقة الشيء ما به صح أن يطلق عليه اسمه ويعبر عنه بالماهية؛ كالحيوانية والناطقية بالنسبة للإنسان إذ بهما صح أن يطلق على هذا الكائن اسم الإنسان. وهذه الحقيقة أمر كلي لا علاقة لها بوحدة ولا كثرة، كما أنها موجود ذهني لا يشار إليها على صعيد المرئيات أو المحسوسات.

أما التشخُّصات الخارجية فهي الهياكل المرئية أو المحسوسة التي تنطوي فيها الحقيقة وصلة ما بينهما أشبه بصلة الروح بالجسد أو الفكر بالدماغ.

إذا عرفنا هذا، فلنلتفت إلى اللفظ الذي ننطق به تعبيراً عن معنى من المعاني، والذي هو موضوع حديثنا في هذا البحث، ولنتساءل: هل الشأن في اللفظ أن يكون دالاً – عند النطق به – على حقيقة الشيء الواحدة الخفية أم على تشخُّصاته المعدودة المرئية؟

إن اللفظ قد يعبر به عن الحقيقة المجردة، وقد يعبر به عن التشخُّصات الخارجية.

ولقد راعى الواضع هذا الأمر الهام، فوضع مؤشرات مميزة ليتبين بها كل من المتكلم والسامع المعنى المقصود من اللفظ: أهو الحقيقة المجردة، أم الشخص والأفراد.

* قد يراد باللفظ الحقيقة المجردة بقطع النظر عن أيٍّ من أفراده، ويكون ذلك بواسطة إدخال (ال) الجنسية عليه، ويسمونه: **عَلَمَ الجنس**. وكذلك كما إذا قلنا:

- الأسدُ أَشْجَعُ مِنَ النَّمِرِ.
- المرأَةُ أَشَدُّ عاطِفَةً مِنَ الرَّجُلِ.
- وكقوله ﷺ: «الصَّلاةُ خَيْرُ مَوْضوعٍ»[1].

فإنَّك تُلاحظُ المعنى المراد في المثالِ الأول: الشأْنَ في طبيعةِ الأَسَدِ أنْ يكونَ أكثر شجاعةً مِنْ طبيعةِ النَّمِرِ، ولا يُلاحظُ قائلُ هذا الكلام - الذي يغلب أنْ يكونَ مُختصّاً بعلم الحيوان - استقراء الأفرادِ ومقارنَة هؤلاءِ بأُولَئك.

كما تلاحظ أنَّ المعنى في المثال الثاني هو أَنَّ حَقيقَةَ الأُنوثَةِ تَمْتازُ بدفعٍ قوي مِنَ العاطِفَةِ لا يُوجَدُ نظيرُها في حَقيقة الذكورة، ولا يلاحظ قائل هذا الكلام - ويغلب أن يكون من علماء النفس - أفراد النساء والرجال أو الدقة في انطباق هذا الحكم على جميع الرجال والنساء.

كما تلاحظ أن المراد في المثال الثالث بيان أن حقيقة الصلاة خير ما يمكن أن يتقرب به عبد إلى ربه، دون ملاحظة نوع الصلاة وكيفيتها أو أي شيء مما يتعلق بتطبيقاتها الخارجية.

* وقد يراد باللفظ - مع الحقيقة - فردٌ واحدٌ من المشخصات المتعلقة بمعناه، ثم إما أن يراد به فرد واحد معين دون غيره، وتتم هذه الدلالة بواسطة أداة من أدوات

---

[1] أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط (١/٨٤) رقم (٢٤٣)، قال الهيثمي: فيه عبدُ المنعِم بنُ بَشيرٍ، وهو ضعيفٌ. مجمع الزوائد: (٢/٢٤٩)

التعريف كالعَلَمية، وأداة الموصول والإشارة ... ويسمونه: (**المعرفة**)؛ كقولنا: خالد، هذا، الذي ... إلخ.

*وإما أن يراد به فرد واحد شائع في جنسه أي غير معين، وتتم الدلالة على ذلك بواسطة التنكير والتنوين في آخره، مثل كلمة: والدة، ومولود في قوله ﷻ: ﴿ لا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِها وَلا مَوْلودٌ لَّهُ بِوَلَدِهِۦ ﴾ [البقرة: ٢٢٣] ويسمونه: (**النكرة**)، وقد يسمونه: (المُطْلَق) في بعض صوره.

* وقد يراد باللفظ - إلى جانب الحقيقة - أعداد معينة محصورة من أفراده المشخصة، وتكون الدلالة على ذلك بقرن الكلمة بلفظة من ألفاظ العدد، كقوله تعالى: ﴿ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا ﴾ [يوسف: ٤]. ويسمونه: (**معدوداً**). أو يراد به عدد ما لا استقصاء فيه ولا تعيين للكمية، وتتم الدلالة عليه بواسطة أداة من أدوات الجمع، تأتي في سياق الإثبات لا النفي أو النهي؛ كقولك: زرت بلاداً، وقرأت من هذا الكتاب صفحات.

* وقد يراد باللفظ استيعاب جميع جزئيات الحقيقة وأفرادها، ويكون ذلك بواسطة أدوات معينة سنتحدث عنها فيما بعد إن شاء الله، ويسمونه: عندئذ (**العام**)؛ مثاله: (كُلُّ ابْنِ آدَمَ) من قوله ﷺ: « كُلُّ ابْنِ آدَمَ خَطَّاءٌ، وَخَيْرُ الخَطَّائِينَ التَّوَّابونَ »[1].

و(مَنْ) من قوله ﷻ: ﴿ مَنْ عَمِلَ صالِحًا مِّن ذَكَرٍ أو أُنثَىٰ وَهوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَياةً طَيِّبَةً ﴾، و﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ ﴾ [المائدة: ٣٨] من قوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعوٓاْ أَيْدِيَهُما ﴾ [المائدة: ٣٨]

---

[1] أخرجه الترمذي في صفة القيامة والرقائق (٤٢٩٩) وابن ماجه في الزهد، باب ذكر التوبة (٤٢١٥) عن أنس ﷺ.

وإذاً فإن اللفظ - بالنظر لهذا الجانب الذي نحن بصدد بيانه - ينقسم إلى الأقسام التالية: **(علم الجنس، المعرفة، النكرة، المطلق، العدد، العام)**.

ولابدَّ - قبل الدخول في تفصيل هذا البحث - من لفت النظر إلى ملاحظتين نضيفهما إلى ما قد ذكرناه:

**الملاحظة الأولى**: أن أداة (الـ) التي تَدلُّ الكلمة بها على الحقيقة المجردة، وتسمى الكلمة عندها: علم جنس، قد تستعمل في كثير من الأحيان لاستغراق الأفراد، لا للدلالة على الماهية والحقيقة المجردة؛ كقول الله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي﴾ [النور: ٢] ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨] فتكون هذه الأداة عندئذ دالة على العموم بدلاً من أَنْ تَدلَّ على الحقيقة. ولابدَّ لمعرفة المقصود بها من النظر في القرائن ودلائل السياق والسباق، كما سنشرحه إن شاء الله فيما بعد.

**الملاحظة الثانية**: أنك ربما تظن من ظاهر ما ذكرناه في هذا التقسيم أن النكرة والمطلق شيءٌ واحدٌ، أي مترادفان في الدلالة.

ولكن الحقيقة أن بين النكرة والمطلق فَرْقاً، وهو أن المطلق - عند جمهور الأصوليين - لا يكون إلا نكرة، ولكن النكرة قد تكون مطلقاً، وقد لا تكون.

يجتمع كل من النكرة والمطلق في قولنا: تَصدَّق بدينار على فقير. فكل من كلمة: دينار، وفقير مطلق؛ لأنه يدل على فرد واحد غير معين شائع في جنسه، ونكرة في الوقت ذاته؛ لأنَّ شيئاً من موجبات التعريف لم يدخل عليه.

وتنفـرد النكـرة في قولنـا: تصـدق علـى فقـراء، فـإن كلمـة: فقـراء ليسـت مطلقـاً؛ لأنهـا تَـدلُّ علـى أكثـر مـن فـرد واحـد مـن الشـيوع وعـدم التعيـين؛ وذلـك لأن (فقراء) جمع كما ترى، وليس فرداً، ولكنها نكرة على كل حال.

وكـذلك النكـرة في سـياق النفـي كقولنـا: مـا رأيـت إنسـاناً، فهـي ليسـت مـن قبيـل المطلـق؛ لأنهـا بسـبب مجيئهـا في سـياق النفـي تَـدلُّ علـى اسـتقراء جميـع الأفراد، فهي هنا من قبيل (العام)، و لكنها على كل حال نكرة.

وإذاً فـإنَّ بـين النكـرة والمطلـق عمومـاً وخصوصـاً مطلقـاً، النكـرة أعـم دائمـاً من المطلق، أي كل مطلق نكرة ولكن ليس كل نكرة مطلقاً.

إذا عرفـت هـذا، فلنعـد علـى بعـض مـن هـذه الأقسـام بالتحليـل والتفصـيل وبيـان مـا يتعلـق بـه مـن أحكـام. ولـن يتعلـق لنـا غـرض في هـذا المقـام إلا بكـل مـن المطلـق والعـام. أمـا المعرفـة والعـدد، فـلا شـأن لنـا بهمـا في نطـاق الحـديث عـن الـدلالات؛ لأنَّ كُـلاً منهمـا ذو دلالـة واضـحة محـددة علـى معنـاه، فـلا يقـع فيـه لبس، ولا يتعرض لاحتمال تأويل أو وقوع إشكال فيه.

# المبحث الأول

## المطلق، تعريفه وأحكامه

عرَّف بعض الأصوليين المطلق بأنه: (ما دلَّ على الماهية بلا قيْدٍ) من وحدة أو غيرها، وهو ما اختاره الرازي والغزالي والمحلي، وترجَّح عند الزركشي.

وعرفه آخرون بأنه (اللَّفظُ الدّالُّ على فرْدٍ شائعٍ في جِنْسِه)، وقد ذهب إلى هذا التعريف الآمديُّ وابنُ الحاجب وآخرون.

وقد عدَّ أصحابُ التعريف الأول تعريفَ الآمدي وابن الحاجب تعريفاً للنكرة، لا للمطلق؛ مفرقين بين المطلق والنكرة. إذ الوحدة والشيوع اللذان يتضمنها التعريف الثاني قيدان على الماهية، يتجرد المطلق عنهما. فإن ورد على الماهية عارض من عوارضها خرج بذلك عن كونه مطلقاً، فإن وردت الكثرة وكانت محصورة فهي العدد. كقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُها سَبْعونَ ذِراعًا فاسْلُكوه ﴾ [الحاقة: ٣٢]، وإن كانت الكثرة غير محصورة بعدد فهي العام، على حد تعبير الزركشي في (البحر المحيط)، ويعترض عليه: بأن هذا يعني أن قول القائل: رأيت رجلاً يدل على كثرة غير محصورة بعدد، مع أنه ليس بعام. وأن من الأفضل أن يقال: **وإن كانت الكثرة مستغرقة لأفرادها** فإن قولنا **رجلاً** إنما يدل على الكثرة لا على العموم.

وإن ورد على الماهية أي لفظ يقيده بقيد ما خرج عن كونه مطلقاً؛ كما لو قيد بنوع أو وصف أو نحوه. وهذا أعم من أن يكون لنوع أو جنس. ومثاله أي قيد يرد على الماهية، كالوصف في قولنا: (أكرِم فقيراً صالحاً)، والإضافة في قولنا: (خادم الأمير)، وكذلك تقييد الجنس بنوع كقولنا: (الصلاة الراتبة). أما إذا قيل: اختم صلاتك

براتبة، فبمقتضى التعريف الأول يعد قوله راتبة من المطلق؛ لأنه يدل على ماهية لم تقيد بأي قيد.

أما التعريف الثاني فقد جعل المطلق إنما يتناول الفرد من الجنس دون النوع. فقولنا صلاة الراتبه لفظ شائع، ولكن في النوع. وهم إنما عدّوا المطلق اللفظ الشائع في الجنس كلفظ: صلاة.

**ثم إن للمطلق أحكاماً أهمها الحكمان الآتيان:**

**١- المطلق يحمل على إطلاقه:**

إذا ورد الخطاب الشرعي يتضمَّن حُكماً بلفظٍ مُطلَقٍ، فإنَّ المكلَّف يخرج عن عهدة التكليف بهذا الحكم، وتبرأ ذمته بتطبيق الحكم على أي فرد من أفراد اللفظ المطلق.

فقوله لمن ارتكب محرماً من محرمات الإحرام: «اذْبَحْ شاةً»[1] يحمل على إطلاقه، فلا يقيد بمكان أو بوصف، إلا بقرينة تقيد لفظ الشاة بقيد يخرجه عن إطلاقه. إلا أن شرط هذا الحكم أن لا يرد مقيداً في موضع آخر. وإلا فللمسألة تفصيل آخر سيأتي بيانه.

ومما يُستدلُّ به على أنَّ اللَّفظَ المطلق يُحملُ على إطلاقه ما ذكرَه ابنُ عبَّاسٍ رضي الله عنهما حول قصة بقرة بني إسرائيل: «فلو اعترضوا بقرة فذبحوها لأجزأت عنهم، لكنهم شددوا وتعنتوا موسى فشدد الله عليهم»[2].

---

[1] عن كَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ ﷺ، أَنَّ رَسولَ ﷺ مَرَّ بِهِ زَمَنَ الحُدَيْبِيَةِ، فَقالَ: «قَدْ آذاكَ هَوامُّ رَأْسِكَ؟ »، قالَ: نَعَمْ، فَقالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «احْلِقْ ثُمَّ اذْبَحْ شاةً نُسُكًا...» أخرجه ابن حبان في صحيحه كما في الإحسان (٩/ ٢٩٧) رقم (٣٩٨٦).

[2] تفسير الطبري سورة البقرة الآية: (٦٧) ج٢ ص١٨٦ تحقيق محمود شاكر وأحمد شاكر. وانظر تفصيل بيان ذلك في ص١٨٩ من الجزء نفسه.

ومن الأمثلة التي تؤكد هذا الحكم: قوله تعالى في كفارة اليمين: ﴿ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ ﴾ لم يرد في الآية تقيد للأيام الثلاثة بالموالاة أو غيرها. فالأصل أن يبقى المطلق على إطلاقه. إلا أن الحكم قد ورد في موضع آخر مقيداً بالموالاة، فاقتضى الأمر البحث عنما يسوغ حمل المطلق هنا على المقيد هناك.

ومن الأمثلة قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] لم تقيد الآية العدلين اللذين يجب إشهادهما بأي وصف أو قيد، من طول أو لون أو جنس أو غيره، فيحمل على إطلاقه.

### ٢- يُحمَلُ المُطْلَقُ على الفَرْد الكامل:

سبق القول بأن ذمَّة المكلف تبرأ بإيقاع الحكم على أي فرد من أفراد المطلق.

ولكن ما ضابطِ أفراد المطلق؟ وبتعبير أدق: ما المقياس الذي تعرف على أساسه الحدود الفاصلة بين من يدخلون في مسمى اللفظ المطلق وبين من لا يدخلون؟

إن المقياس الذي يرسم هذه الحدود هو **الماهية**، فكل فرد وجدت فيه ماهية اللفظ المطلق، الذي تضمنه خطاب الشارع، فهو واحد من أفراده، داخل في مسماه. وكل ما لم توجد فيه ماهيته، فهو خارج عن مسماه، مجاوز لحدوده.

ولكن الماهية تتفاوت جلاءً وخفاءً، أو قوة وضعفاً، بين فرد وآخر من أفراد المطلق.

فهل لهذا التفاوت من أثر لدى تطبيق دلالة المطلق على فرد من أفراده؟ وإذا كان الأمر كذلك فما ضابط القوة المقبولة للماهية ... والضعف الموجب لردها؟

**الجواب:** أن المطلق حيث ورد يجب أن يحمل على فرده الكامل. أي أن المطلق لا يتمثل إلا في الأفراد الذين تكاملت ماهية اللفظ فيهم. فلو أراد المكلَّفُ تطبيق حكم متعلق بلفظ مطلق على فرد لا تتحقق فيه ماهية المطلق بشكل كامل لم يكن تطبيقه للحكم مجزئاً، ولم يخرج بذلك من عهدة التكليف.

فكلمة (**شاة**) في قوله ﷺ: «في سائِمَةِ الغَنَمِ، إذا بَلَغَتْ أَرْبَعينَ شاةً، شاةٌ»[1] لا تنطبق إلا على شاة سليمة خالية عن العيوب، غير مصابة بهزال بيّن. ذلك لأن إصابتها بشيء من ذلك يقلل من معنى كونها **شاة**، فتنزل بذلك ماهيتها عن درجة الكمال المشروطة لمطلق لفظ **شاة**، لتبقى خالية عن أي قيد.

وكلمة (**رشداً**) في قوله تعالى: ﴿ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فادْفَعواْ إِلَيْهِمْ أَمْوالَهُمْ ﴾ [النساء: ٦]، لا تنطبق إلا على رشد كامل، يملك اليتيمَ به وعياً يستطيع به أن يصلح جميع أموره الدنيوية. فإن نزل عن ذلك، بأن كانت قد بقيت فيه لوثة تخدش من وعيه في القضايا الدنيوية، فذلك يعني أن الماهية المتكاملة للرشد غير موجودة فيه، فلا ينطبق الحكم عليه.

وكلمة [**ماء**] في قوله تعالى: ﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيكُم مِّنَ ٱلسَّماءِ ماءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ﴾ [الأنفال: ١١] لا تنطبق إلا على ماء خلا من أي مخالط يلحق قيداً ما باسمه، كورد أو طحين أو نحو ذلك. فإنه إن خالطه شيء من ذلك نقصت منه ماهية (ماء) المطلقة؛ بدليل القيد الذي يصبح لاحقاً به. فتسقط عنه صفة الطهورية بالنسبة لرفع الحدث عند جميع الفقهاء، وبالنسبة لسائر أنواع التطهيرات المتعلقة بالعبادات والعادات عند غير المالكية إجمالاً.

وكما ينطبق هذا الضابط في دلالة المطلق على أفراده في نصوص القرآن والسنة ينطبق على جميع ألفاظ العقود والالتزامات، وسائر الكلام الذي تترتب عليه آثار شرعية. لأن هذا الضابط قاعدة من قواعد الدلالة في اللغة العربية عامة.

---

[1] سبق تخريجه في صفحة /٧٣/

فإذا علَّق رجل طلاق زوجته على تلبسها بصلاة لم تطلق إلا إذا تلبست بصلاة وافية الشروط والأركان. فإن دخلت في صلاة نقصت بعض شروطها أو أركانها، لم يقع الطلاق؛ لأن ما علق عليه الطلاق لم يتحقق.

ومما يترتَّب على انصراف اللفظ المطلق إلى الفرد الكامل، أنك لو قلت لبائع الحنطة: أعطني صاع حنطة بدرهم، فوجدته معيباً، كان من حقك أن تردّه. لأن اللفظ المطلق ينصرف هنا إلى حنطة كاملة الصفات، من حيث كونها حنطة خالية عن أي وصف يقيد من إطلاق لفظ الحنطة عليها.

غير أن العلماء قد اختلفوا في الألفاظ التي تتفاوت ماهياتها، فيما وراء درجة الكمال التي هي الضابط والمناط. فذهب جمهور الشافعية إلى أن الماهية المقبولة في هذه الأحوال هي التي بلغت أعلى المراتب. وخالف المالكية فعدّوا ضابط القبول لدرجة الكمال الحدود الدنيا منها.

وترتب على ذلك اختلافهم في ضابط (**الرشد**) في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فادْفَعواْ إِلَيْهِمْ أَمْوالَهُمْ﴾ [النساء: ٦] :

فذهب الشافعية إلى أن الرشد إنما يتحقَّق بالرشد الكامل في إصلاح كل من شؤون الدين والدنيا.

وذهب المالكية إلى أن الرشد يتحقَّق على أدنى حدود الكمال في الماهية وهو الرُّشْدُ في أمر المال.

فمن بلغ رشيداً أُعْطيَ ماله، والخلاف في دلالة الرُّشدِ وحدِّه.

فالرُّشدُ عند المالكية في المالِ، والرُّشدُ عند الشافعية في الدِّيْنِ أَيضاً[1].

---

[1] انظر الفروق للقرافي ٣٨/١، وتهذيب الفروق بهامشه ١٥٤/١.

وقد اتفق كِلا الفريقين على أنَّ حدّ الكمال في المطلق من ألفاظ الإقرار هو الحدّ الأدنى لكمال الماهية. فمن أقر على نفسه لزيد بدنانير جاز أن يحمل كلامه على ثلاثة دنانير، ترجيحاً للأصل في براءة الذمة.

# المبحث الثاني

# العام، وتعريفه

**العام هو**: اللَّفْظُ المُستغرِق لجميع ما يصْلُح له بوَضْعٍ واحدٍ.

فالتقييد بكونه لفظاً يخرج المعاني؛ إذ هي لا تتصف عند الجمهور بالعموم، وإنما العموم عندهم من عوارض الألفاظ، كالنكرة والمعرفة والمطلق؛ كل ذلك صفات تطلق على الألفاظ.

والتقييد بالاستغراق يخرج المطلق؛ إذ هو لا يدل على معين من الأفراد لا على سبيل الاستغراق ولا غيره. ويخرج النكرة في سياق الإثبات، سواء كانت مفردة؛ كقولنا: صم يوماً، أو مثناة أو جمعاً؛ كصم يومين أو أياماً، أو عدداً كعشرة أيام؛ لأن (يوماً) من قولنا: صم يوماً لا تستغرق جميع أيام الدنيا، وإنما تشملها على سبيل البدل. أي أنها تصدق على كل يوم من أيام الدنيا بدلاً من الأيام الأخرى؛ ولأن (يومين) أو (أياماً) لا تستغرق تثنية أو جمع الأيام كلها، وإنما تصلح التثنية لكل يومين من دون الأيام الأخرى على سبيل البدل، ويصلح الجمع لأقلِّه، وهو ثلاثة وقيل اثنان، ولا سبيل للجزم أو الظن بأنه يدل على ما زاد عليه إلا بقرينة.

والتقييد بوضع واحد معناه: بوضع لغوي غير متعدد. وهذا القيد لإخراج ما دلَّ على طائفتين من المعاني، كل منهما بوضع مستقل عن الآخر؛ أي عن طريق الاشتراك اللفظي؛ كدلالة العين على الباصرة والنبع في آن واحد، أو أحدهما بالوضع الحقيقي والآخر بالمجازي؛ كدلالة أسد على السبع المعروف وعلى الرجل الشجاع في آن واحد، وهو ما يسمى بـ(عموم المجاز). فيصدق أن يقال: إنه لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له، ولكنه مع ذلك ليس بعام؛ إذ الاستغراق فيهما ليس بدلالة وضع لغوي واحد.

أما إن دلَّ اللفظ المشترك على أحد معنييه، واستغرق جميع جزئيات ذلك المعنى فهو يسمى عاماً، وإن لم يستغرق جزئيات المعنى الثاني ولم يدل عليه أصلاً.

كقولك: رأيت العيون؛ قاصداً عيون الماء، فهو عام وإن لم يدل على العيون المبصرة؛ لأن العبرة إنما هي باستغراق اللفظ لجزئيات معناه الواحد، أي الذي أثبتته اللغة بوضع واحد.

وإذاً، فهذا القيد الأخير يفيد إدخال بعض الجزئيات في العام، وإخراج بعض الجزئيات منه، كما قد رأيت؛ أي فهو -كما يقولون- قَيْدُ إِدْخالٍ واحترازٍ معاً.

## ألفاظ العموم والدليل على عمومها:

هل للعموم ألفاظ موضوعة له وضعاً لغوياً على سبيل الحقيقة، أم ليس له ألفاظ كذلك، وإنما هي تَدلُّ على العموم أو الخصوص حسب القرائن؟

الجمهور على أن للعموم ألفاظاً تَدلُّ عليها بالوضع اللغوي دون حاجة إلى قرينة وهي:

١ - أسماء الشرط: كقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٧] وقوله تعالى على لسان فرعون وملئه: ﴿وَقَالُواْ مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِۦ مِنْ ءَايَةٍ لِّتَسْحَرَنَا بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: ١٣٢]

٢ - أسماء الموصول: كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَٰمُواْ تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَلَّا تَخَافُواْ وَلَا تَحْزَنُواْ﴾ [فُصِّلَت: ٣٠]

٣ - أسماء الاستفهام: كقوله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً﴾ [الأنعام: ١٩]. وقوله تعالى: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِي يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٥٥]

٤ – (كل) و (جميع) و (سائر)[١]: مثال ذلك قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفسٍ ذائِقَةُ ٱلمَوْتِ﴾ [آل عمران: ١٨٥]

٥ – الجموع المعرفة بأداة الجنس أو بالإضافة[٢]: نحو قوله تعالى: ﴿ٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلقَٰنِتِينَ وَٱلمُنفِقِينَ وَٱلمستغفِرِينَ بِٱلأَسْحارِ﴾ [آل عمران: ١٧].

وقوله ﷺ: « لا تَسُبُّوا أَصْحابي »[٣].

٦ – اسم الجنس: أي مُعرفاً بأداته أو مُضافاً؛ كقوله تعالى: ﴿ والسّارِقُ والسّارِقَةُ فاقْطَعواْ أَيْديَهُما ﴾ [المائدة: ٣٨].

٧ – النَّكرة في سياق النَّفي: كقوله ﷺ: « لا تَزولُ قَدَما عَبْدٍ يَوْمَ القيامَةِ حَتَّى يُسْأَلَ عَنْ عُمُرِهِ فيمَ أَفْناهُ ...»[٤].

## الدليل على عموم هذه الألفاظ:

استدلَّ الجمهور على أن هذه الألفاظ إنما يفهم منها العموم، ويبنى الحكم الشرعي فيها على ذلك بالاستقراء بعد دلالة اللغة. فقد قالوا: إن علماء اللغة أجمعوا على فهم العموم من هذه الألفاظ، ثم استقرؤوا فهم النبي ﷺ والصحابة ﷺ لمثل هذه الألفاظ،

---

[١] إنْ قلنا: هي مأخوذة من سورِ المدينة، أما إن قلنا: هي مأخوذة من السؤر فلا تدلُّ على العموم .

[٢] أما ماكان معرَّفاً منها بأداة العهد فلا تدلُّ على العموم؛ كقولك: جاء التلاميذ، إذاكان بينك وبين المخاطب عهد عن فئة معينة من التلاميذ.

[٣] تمامه: « فَوَ الَّذي نَفْسي بيَدِهِ، لَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا ما أَدْرَكَ مُدَّ أَحَدِهِمْ وَلا نَصيفَهُ » البخاري في المناقب، باب قول النبي ﷺ لو كنت متخذاً خليلاً» (٣٦٧٣)، ومسلم في فضائل الصحابة، باب تحريم سب الصحابة (٢٥٤٠) عن أبي هريرة ﷺ.

[٤] تمامه: «وَعَنْ عِلْمِهِ فيمَ فَعَلَ، وَعَنْ مَالِهِ مِنْ أَيْنَ اكْتَسَبَهُ وَفيمَ أَنْفَقَهُ، وَعَنْ جِسْمِهِ فيمَ أَبْلاهُ» أخرجه الترمذي في صفة القيامة، باب ما جاء في شأن الحساب (٢٤١٧). وقالَ هَذَا حَديثٌ حَسَنٌ صَحيحٌ

فرأوا أنهم كانوا يحملونها على العموم، ولا يصرفونها إلى خصوص معنى أضيق إلا بقرينة مخصصة.

فقد فهم النبي ﷺ معنى العموم من قوله تعالى: ﴿ والسّارِقُ والسّارِقَةُ فاقْطَعوا أَيْديَهُما ﴾ [المائدة: ٣٨]، حتى إنه قال: « والَّذي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بيَدِهِ لَوْ أَنَّ فاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَها »[1].

ولم يزل الصحابة يعتمدون في فهْمِ جلْدِ الزاني والشارب، وقطع السارق على العموم الذي فَهِموه من النُّصوص الدالَّة عليه.

كما فهموا هذا العموم نفسه من قوله تعالى: ﴿يوصيكُمُ ٱللَّهُ في أَولادِكُمْ﴾ [النساء: ١١]، وفَهِمَهُ أبو بكر ﷺ من قوله ﷺ: « أُمِرْتُ أَنْ أُقاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقولوا: لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَإِذا قالوها مَنَعوا مِنِّي دِماءَهُمْ وَأَمْوالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّها، وَحِسابُهُمْ عَلَى اللَّهِ »[2].

وقد شاع وذاع فهْمُ العموم من هذه الألفاظ بين الصحابة، دون أي نكير من أحد منهم على الآخر. فتمَّ بذلك دليل الاستقراء بعد الدليل اللغوي على أن هذه الألفاظ هي ألفاظ العموم.

وربما فهِمَ بعضُهم العموم من اللَّفْظِ بوساطة :

- دلالة العرف.
- أو الدلالة العقلية.

أي دون دلالة من الوضع اللغوي.

---

[1] البخاري في المغازي (٤٣٠٤)، ومسلم في الحدود، باب قطع السارق الشريف وغيره (١٦٨٨) عن عائشة رضي الله عنها.

[2] رَواهُ البزَّارُ عن أبي بَكرٍ الصِّدِّيقِ ﷺ، كما مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (١/ ٢٥)، وأصلُه في الصحيحين سيأتي تخريجه منهما ص /٢٥٤/.

- مثال ما دلَّ العرف فيه على العموم: قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيكُمْ أُمَّهَٰتُكُم ﴾ [النساء: ٢٣] فإن أهل العرف الشرعي نقلوا هذا المركب من تحريم عين الأمهات إلى تحريم الاستمتاع، وإنما دل على هذا العموم العرف الشرعي دون أي وساطة من اللغة.

- ومثال ما دلَّ عليه العقل: كل ما ترتب فيه الحكم على وصف معين نحو حرمت الخمر لإسكارها.

فإن هذا الترتيب يشعر بأن علَّة التحريم هي الإسكار، والعقل يحكم بأنه كلما وجدت العلة يوجد المعلول. فيعم اللفظ كل مسكر بالحرمة[1].

هكذا قالوا، وأقول: لا ريب أن هذين الوجهين من دلائل العموم إنما ألحقا بما شمله تعريف العام إلحاقاً. فلا جرم أنه لا يدخل في التعريف الذي ذكرناه له، وهو التعريف الذي اعتمده جمهور علماء الأصول؛ إذ إن دلالة العرف والعقل لا شأن لهما بالوضع اللغوي الذي جُعل قيداً أساسياً في تعريف العام، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن سبيل العقل في فهم العموم من ترتيب الحكم على الوصف إنما هو القياس، وإلحاق الحكم بالنص عن طريق القياس مخالف لما دلَّ عليه النصُّ بعمومه.

وتقدير جميع الاستمتاعات في آية: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيكُمْ أُمَّهَٰتُكُم ﴾ [النساء: ٢٣] يستلزم القول بـ (عموم المقتضى)، وهو خلاف ما ذهب إليه الجمهور كما ستعلم، وإنما الصحيح أن يكون التقدير: «حرم عليكم نكاح أمهاتكم» فيدخل في التحريم جميع الاستمتاعات التي تتفرع عن عقد النكاح.

---

[1] انظر: الأسنوي على المنهاج: ٢/٣٣٨ و٣٣٩.

## تحقيق في معنى عموم هذه الألفاظ:

١. ينبغي أن تعلم أن عموم كل أداة من أدوات العموم التي ذكرناها على حسبها، أو ضمن وضعها اللغوي، فعدم شمولها لما وراء هذه الحدود لا يخدش في ثبوت عمومها[1]؛ فـ:

- أداة الموصول التي هي (مَنْ) إنما تعمُّ أولي العقل، ولا شأن لها بغيرهم.
- و (ما) إنما تعمُّ غيرَهم، ولا شأن لها بهم.
- و (أين) للمكان، ولا علاقة لها بالزمان.
- و (متى) بعكسها، وهكذا ...

وبناءً على ذلك، فقد قال بعض العلماء: إن المفرد الذي دخلته أداة الجنس؛ كالسارق مثلاً، إنما تعم الأفراد، والجمع الذي دخلت عليه أداة الجنس إنما يعم الجموع؛ لأن (ال) إنما تعم أفراد ما دخلت عليه، وأفراد الجمع لا تقل عن ثلاثة.

وفائدة هذا التفريق بين عموم المفرد والجمع اللذين دخلت عليهما (ال) الجنسية إنما تظهر عند النفي، لا في الإثبات، فإذا قيل: (لا تكرم الجاهل)، كان ذلك تعميماً بالنهي عن إكرام كل فرد من أفراد الجهال. وإذا قيل: (لا تُكْرِمِ الجُهّال)، كان ذلك تعميماً بالنهي عن إكرام مجموعات الجهال مكونة من ثلاثة فصاعداً.

والصحيح ما عليه جمهور المحققين من أن أداة الجنس إذا دخلت على الجمع قلبت عمومه إلى عموم أفراد، وتنمحي عنه دلالة الجمع التي كانت قبل دخول (ال) عليه. فيستوي في العموم إذاً كل من المفرد والجمع الذي دخلته أداة الجنس[2]، فقوله تعالى:

---

[1] انظر تحقيق هذا البحث في (المستصفى) للغزالي: ٢٢/٢ فما بعد.

[2] انظر في ذلك: تحقيق جلال الدين المحلي على جمع الجوامع: ٣٢٢/١، وما ذكره البخيت في حواشيه على نهاية السول: ٣٢٧/٢.

﴿ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴾ [آل عمران: ١٤٨] أي يحبّ كل محسن، وقوله: ﴿ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡكَٰفِرِينَ ﴾ [آل عمران: ٣٢] أي كل فرد منهم.

٢. الصحيح أن عموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال والأزمنة والبقاع؛ لأنه لا غنى لعموم الأشخاص عنها. وتخصيصهم بحال دون أخرى أو بأزمنة وأمكنة دون أخرى من غير قرينة على ذلك تحكّم، فقوله تعالى: ﴿والسَّارِقُ والسَّارِقَةُ فاقْطَعوا أَيْدِيَهُما﴾ [المائدة: ٣٨] يعني على أي حال وفي أي زمان أو مكان وجدوا، إلا ما خُصَّ منهم بالدليل؛ كحالة المجاعة العامة، لقوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ وبشبهة ثبوت الملك ونحوهما.

وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ ﴾ [الإسراء: ٣٢] أي لا يقربه أحدٌ منكم في أي زمان ومكان وعلى أي حال. والعموم في الأحوال والأزمنة والأمكنة آت عن طريق اللزوم، أي بواسطة عموم النص الذي دلَّ عليه لفظ العموم، فلا يستلزم ثبوت العموم فيها أن يكون له لفظ دالٌّ عليه.

وليس معنى العموم في ذلك ما قد تتوهمه من تكرار الحكم على الشخص الواحد كلما تكرَّرت الأحوال والأزمنة، أو كلَّما اختلفت الأمكنة، فهذه مسألة أخرى لا تثبت إلا بدليل، بل المراد ما قاله المحقق البناني: (إنما المراد به ثبوت الحكم لكلِّ شخصٍ من غير اعتبار حال بعينه، بل أي حال اتفق كان الحكم ثابتاً له معه. مثلاً قوله تعالى: ﴿ فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ﴾ [التوبة: ٥] معناه: الأمر بقتل كلِّ مشرك في أي حال كان عليه، لا في كل حال. وقوله: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖ ﴾ [النور: ٢] معناه: الأمر بجلد كلّ زانيةٍ وزانٍ، في أي حالٍ كانا عليه، لا في كلِّ حال) [1]. وهذا معناه: أن عموم الأحوال لا يستلزم

---

[1] حاشية البناني على جمع الجوامع: ١/٢٣٧.

ثبوت الحكم متكرِّراً لكل شخص بتكرار الأحوال؛ لأنَّ تكرار الحكم مسألة أخرى لا تثبت إلا بدليل.

٣. الذي رجَّحه جمهور الأصوليين، هو أن دلالة ألفاظ العموم عليه ظنية، وليست بقطعية. ذهب إلى ذلك الشافعية والمالكية والحنابلة وبعض الحنفية.

وخالف سائر الحنفية فذهبوا إلى أن دلالتها على ذلك قطعية، فيجب الاعتقاد بعمومها ما لم يظهر مخصص.

وقبل أن أوضح لك طرفاً من أدلَّة الفريقين، يجب أن تعلم بأنَّ الطرفين متَّفقان على أنَّ ألفاظ العموم موضوعة للعموم قطعاً؛ أي فلا خلاف بينهما في الوضع اللغوي.

ولكن هل يبقى هذا اليقين لدى استعمال ألفاظ العموم؟ هذا هو مكمن الخلاف؛ فالحنفية يرون أن يقين دلالة ألفاظ العموم على العموم مستمر حتى عند الاستعمال؛ ليقيننا بأنها موضوعة لغة للعموم، ولا عبرة لاحتمال طروء تخصيص عليها ما دمنا لا نرى مخصصاً لها.

وأما الجمهور: فيرون أن ذلك اليقين إنما يوجد عند النظر إلى الوضع اللغوي. أما عند الاستعمال فإنه ينحسر ويزول، بسبب الاحتمالات الكثيرة للتخصيص. وهي احتمالات تدعمها الوقائع الغالبة؛ إذ لا نكاد نجد لفظاً من ألفاظ العموم بقي عند الاستعمال محتفظاً بعمومه دون أن يدخله التخصيص.

**فهذه هي حدود الخلاف في هذه المسألة.**

**أما الأدلة فنجملها فيما يأتي:**

**دليل الجمهور:** أن المقتضي للعموم هو الصيغة المتجردة، ولا يعلم حقيقة التجرد إلا بعد النظر والبحث. فما لم يتوافر البحث الكافي، فإن العموم لا

يعدو أن يكون مظنوناً[1]. هذا إلى أن أكثر ألفاظ العموم قد لاحقها التخصيص، حتى إنه يندر أن نعثر على عموم لم يقيد بمخصص، وذلك من شأنه أن يمنع القطع في دلالتها على العموم.

**ودليل الحنفية**: أن ألفاظ العموم موضوعة للعموم قطعاً؛ لما مر من الأدلة على ذلك. فدلالتها إذاً على العموم ثابتة بالقطع، شأنها في ذلك كشأن الخاص في أن دلالته على خصوص أفراده قطعية. والتفريق بينهما قبل العثور على وجود المخصص تحكُّم، والاحتمالات العارضة لا تبطل اليقين الأصلي.

ولا نطيل في ذكر النقاش الجاري بين المذهبين، ولكن نتجاوزه إلى بيان أن الراجح هو الذي ذهب إليه جمهور الأصوليين.

ويترتب على هذا الخلاف أن الحنفية انفردوا بالذهاب - بسبب ذلك - إلى أن العموم الذي في كتاب الله تعالى لا يجوز أنْ يخصّصه خبر الواحد؛ لكونه ظني الثبوت، والظني لا يخصّص القطعي، وكذلك القياس لا يقوى على تخصيصه للسبب ذاته.

وبناءً على أصلهم هذا، ذهب الحنفية إلى أن حديث رسول الله ﷺ: «الـمُسْلِمُ يَذْبَحُ عَلَى اسْمِ اللَّهِ تَعالَى، سَمَّى أَوْ لَمْ يُسَمِّ»[2] لا يخصص قول الله ﷻ: ﴿ وَلاَ تَأْكُلواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ ﴾ [الأنعام: ١٢١]، ولم يُسَوِّغوا قياس متعمِّد ترك التسمية على الناسي ليُخصِّصوا به عموم الآية.

خلافاً للشافعية[3].

---

[1] انظر اللمع لأبي الشيرازي مع شرحه: ١٤٥، وغيره من كتب الأصول.

[2] قال الزيلعي: هو غريب بهذا اللفظ، وفي معناه أحاديث، ثم ساق له ألفاظاً أخرى بروايات مختلفة لا يخلو جميعها عن ضعف. ينظر: نصب الراية (٤/ ١٨٢)

[3] انظر: ما قاله في ذلك صاحب مسلم الثبوت: ١/٣٦٥.

ثم إن الجمهور وإن ذهبوا إلى أن دلالة العموم ظنية، قد اتفقوا على أنه يجوز العمل بالعموم المظنون قبل البحث عن المخصص، أي فالاحتمال الوارد على تخصيصه لا يستوجب التوقف عن العمل به، إذ لو كان كذلك لأصبح مجملاً.

٤. هل العطف على العام يكسب المعطوف عموماً تبعاً للمعطوف عليه؟

**الجمهور**: على أنه لا يكسبه ذلك، والتعاطف بين الكلمتين لا يقتضي أكثر من اشتراكهما في أصل الحكم. وخالف الحنفية فذهبوا إلى أن عموم المعطوف عليه يسري إلى معطوفه عن طريق التبعية.

مثال ذلك قوله ﷺ: «لا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكافِرٍ، وَلا ذو عَهْدٍ في عَهْدِهِ»[1]

فقد فهمه جمهور الأصوليين على أن كلمة (كافر) عامة تعم الذمي والحربي، فأيهما قتله المسلم فإنه لا يقتل به. أما «لا ذو عَهْدٍ في عَهْدِهِ» فهي معطوفة على الجملة التي قبلها، ولا علاقة بها بعمومها، والمعنى: لا يجوز قتل المعاهد ما دام غير خارج على عهده.

أما الحنفية فقد فسَّروا الحديث على نحو آخر، فقد قالوا: إنا لو اعتبرنا أن كلمة (كافر) عامة تشمل الحربي والذمي، لاقتضانا ذلك حمل الجملة الثانية على غير معناها الصحيح؛ إذ لابدَّ أن نجري عموم الجملة الأولى في الجملة الثانية بسبب أنها معطوفة عليها، فيكون تقديرها هكذا: «ولا يُقْتَلُ ذو عَهْدٍ في عَهْدِهِ بِقَتْلِ كافِرٍ، ذِمياً، كانَ أَو حَرْبِيّاً». وهذا المعنى غير الصحيح؛ إذ من المتفق عليه أن المعاهد لا يقتل بقتله الكافر الحربي ولكن يقتل بقتله الذمي.

---

[1] أخرجه بهذا اللفظ أبو داود في الجهاد، بابٌ في السَّرِيَّةِ تَرُدُّ عَلَى أَهْلِ العَسْكَرِ (٢٧٥١) عن عبد الله بن عمرو، وابن ماجه في الديات، باب لا يُقْتَلُ مؤمنٌ بِكافِرٍ (٢٦٦٠) عن ابن عباس.

قالوا: فلابدَّ من نفي العموم عنها، ولا يكون ذلك إلا بسلب العموم عن المعطوف عليه حتى يُسلب بذلك العموم عن المعطوف أيضاً، ويتيسر تفسيره بالمعنى السليم.

ولم يحتج الجمهور إلى هذا كله؛ لأنهم لم يقولوا بضرورة سريان معنى العموم من المعطوف عليه إلى المعطوف، فأبقوا الفقرة الأولى من الحديث على عمومها، والفقرة الثانية منه على خصوصها.

ومن جملة أدلتهم على ذلك أن حكم المعطوف عليه إنما أضمر في المعطوف لضرورة الإفادة وحذراً من التعطيل؛ والإضمار على خلاف الأصل، فيجب الاقتصار فيه على ما تندفع به الضرورة، وهو التشريك في أصل الحكم دون تفصيله من صفة العموم وغيره[1].

**أمور لا يصح فيها دعوى العموم وإن أوهمت ذلك:**

هناك تعابير قد توهم الدلالة على العموم، ولكنها لا تدلّ عليه في الحقيقة، فيجب التنبه لها. وهي تتمثل في الأمور الآتية:

**أولاً:** حكاية الأفعال، فإنها لا تتضمن الدلالة على العموم، ولا يجوز بناء الأحكام العامة عليها؛ ذلك لأن الفعل من شأنه أن لا يقع إلا على حالة أو صفة معينة دون سواها، إذ هو عبارة عن صدور حادثة في زمن ما من أحد الناس. وهذه الحالة لابدَّ أن لها صفة أو حالة تتميز بها عما سواها، ودعوى العموم فيها تنافي ذلك.

**مثاله: ما روى ابْنُ عُمَرَ رضي الله عنهما أنَّ النَّبيَّ ﷺ صَلَّى في داخِلِ الكَعْبَةِ[2]. فقد يتوهَّم النَّاظِرُ في قَوْلِ الرَّاوي (صَلَّى) أنَّه يدلُّ على العموم**

---

[1] انظر: هذا الدليل وغيره للجمهور مع مناقشته في الإحكام للآمدي: ٢/٦٨.

[2] البخاري في الحج، باب الصلاة في الكعبة (١٩٥٥)، ومسلم في الحج، باب استحباب دخول الكعبة للحاج وغيره (١٣٢٩).

فـيُفْهمُ منـه صـحَّة أنـواع الصـلوات كلهـا داخـل الكعبـة مـن فـرضٍ ونفْـلٍ وأداءٍ وقضـاءٍ ... وهـذا الفهـم خطـأ؛ ذلـك لأن (صَـلَّى) فعـل، ولابـدَّ أن يكـون قـد وقـع علـى حالـةٍ مُعيَّنَـةٍ، فلابـدَّ أنها صـلاة معيَّنـة بخصوصـها، سـواء كانـت نفـلاً أو فرضـاً. فـإذا كانـت في الحقيقـة نافلـة فهـي لا تَـدلُّ علـى صـحة صـلاة الفريضـة، وإن كانـت فريضـة فهـي لا تشـمل علـى صـحة صـلاة النافلـة، وعليـه يجـب تلمّـس القـرائن والأدلـة الخارجـة عـن حـدود هـذا الـنص لمعرفـة نـوع الصـلاة الـتي صـلاها، وإذا لم نعرف ذلك فالكلمة لا تعدو أن تكون من قبيل المجمل.

ومثالـه أيضـاً: مـا روى أبـو موسـى الأشـعري ﷺ أنَّـه ﷺ أَخَّـرَ المغْـرِبَ حَـتّى كـانَ عِنْـدَ سُـقوطِ الشَّـفَقِ[1]، ومـن المعلـوم أنَّ الشَّـفقَ شـفقان حمـرة ثم بيـاض، فـلا يجـوز حمـل فعـل التـأخير علـى العمـوم الشـامل لهمـا؛ ذلـك لأنَّ الفعـلَ لا دلالـة فيـه علـى ذلـك، بـل التـأخير واقـع علـى أحـدِ معنيـين: التـأخير إلى غيـاب الشـفَقِ الأبـيض، أو التـأخير إلى غيـاب الشـفقين الأبـيض والأحمـر، وكـل واحـد منهمـا غـير الآخـر، فكيـف يـدلُّ الفعـل علـى شمولـه لهمـا معـاً مـع وقـوع هـذا الاحتمـال؟ ... وإذاً، فلابدَّ من البحث في معرفة ذلك عن القرائن[2].

ومثالـه أيضـاً: مـا رواه جـابرٌ ﷺ أنَّـه ﷺ قَضَـى بالشُّـفْعَةِ لِلْجـارِ[3]، فكلمـة (قضـى) وحـدها لا تعتـبر دالَّـةً علـى عمـوم الحكـم بالنسـبة لسـائر الجـيران وفي مختلف الأحوال والظروف.

---

[1] مسلم في المساجد، باب أوقات الصلوات الخمس (٦١٤).

[2] انظر: المستصفى للغزالي: ٦٤/٢وشرح اللمع: ١٤٩.

[3] النسائي في السنن الكبرى، باب ذكر الشفعة وأحكامها (٦٣٠٤).

وكذلك ما صحَّ عنه ﷺ أنَّه نَهى عَنْ بَيْعِ الغَرَرِ[1]، فلا تعتبر كلمة (نهى) وحدها التي هي حكاية عن قوله ﷺ، دليلاً على عموم النهي عن سائر أنواع الغرر وفي كل الظروف والأحوال وبالنسبة لسائر المعاملات؛ إذ العموم في كلام الصحابي الراوي، وليس كلاماً مروياً بطريقه عن النبي ﷺ.

ولذلك ذهب الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة إلى أن الجار لا يقضى له بالشفعة إلا إذا كان مخالطاً. وأن أصناف الغرر كلها ليست سواء في نقض صحة البيع، بل منها ما ينقضه، ومنها ما يجعل للمغرَّر به حقَّ الخيار، ومنها مالا يؤثر في العقد البتة؛ وذلك طبقاً للأحاديث الأخرى التي ورد فيها التفصيل.

ومثاله أيضاً: ما روى أَبو هُرَيْرَةَ ﷺ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَمَرَ رَجُلاً أَفْطَرَ فِي رَمَضانَ أَنْ يَعْتِقَ رَقَبَةً، أَوْ يَصومَ شَهْرَيْنِ مُتَتابِعَيْنِ، أَوْ يُطْعِمَ سِتِّينَ مِسْكيناً[2]. فالحديث حكاية عن أمر صدَر عنْ رَسولِ اللهِ ﷺ لِرَجُلٍ أَفْطَرَ في نهار رمضان بأنْ يُكفِّرَ، وإذ كانت هذه الحكاية لا تنقل لنا نَصَّ أَمْرِهِ ﷺ، فقد كان محتملاً لأنْ يُحْمَلَ على أَوْجهٍ مختلفةٍ من الظروف والأسباب المتعلِّقة بالإفطار، والواقعة إنما تتعلَّق بسببٍ واحدٍ منها، لذا قال الجمهور: إنَّه لا عُمومَ في كَلِمَةِ (أَمَر)، فلا يُستَدلُّ بها على وجوبِ الكفَّارةِ بكلِّ أَنْواعِ المفطِّرات، بل يُنْظَرُ في ذلك إلى القرائن الدّالَّةِ، وقد دلَّت عندهم قرائن الأحاديث الأخرى في هذا الباب على أنَّ الإفطار الموجب للكفارة التي أمرَ بها النبيُّ ﷺ هنا إنَّما هو الإفطار بالجِماعِ.

---

[1] مسلم في البيوع، باب بطلان بيع الحصاة والبيع الذي فيه غرر (١٥١٣)

[2] البخاري في الصوم، باب إذا جامع في رمضان (١٩٣٦)، ومسلم في الصيام، باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان (١١١١).

وخالف الحنفية في حكاية الراوي لأمره ﷺ، فذهبوا إلى عموم الفعل المحكي عنه ﷺ، واستدلّوا على مذهبهم في ذلك بأنَّ الراوي لِفِعْلِه ﷺ لو لم يفهم منه العموم لذكر في نقله عنه ما يُشْعِر بالخصوص والقيد المراد، وإذ لم يفعل ذلك فهو دليلٌ على إرادة العمومِ[١].

وأصلُ الخلاف في هذا يَرْجِعُ إلى أنَّ العموم هل هو من عوارض الألفاظ خاصَّة أم هو من عوارض الألفاظ والمعاني؟ ...

ذهب **الجمهور** إلى أن العموم صفة لا تتعلَّق إلا بالألفاظ كما أسلفنا.

وذهب **الحنفية** إلى أن العموم كما يمكن أن يتَّصف به اللَّفظ، يُمكن أن يتَّصِفَ به المعنى أيضاً[٢].

والفعل – كما نعلم – معنى وليس لفظاً. وقولنا: قَضى رسول الله ﷺ، أو: أَمَرَ ... أَوْ: نَهى ... أو: صَلَّى ... إِخْبارٌ عن هذا المعنى، فيمكن أن يعتريه العموم عندهم.

وبناء على مذهبهم في ذلك، قرر الحنفية الشفعة في الجوار بكل الحالات، أي سواء كان الجار ملاصقاً أو مخالطاً، وقالوا: بوجوب الكفارة عن كل إفطار متعمد في نهار رمضان، وقالوا بسريان النهي على كل أنواع الغرر.

**ثانياً**: واقعة لشخص معين، قضى فيها النبي ﷺ بحكم. فإن ذكر النبي ﷺ علة الحكم، ولم يمكن أن تكون تلك العلة خاصة به، دل ذلك على العموم. وإن لم يذكر العلة، أو ذكرها وكان اختصاص العلة به أمراً محتملاً، فلا عموم فيها.

---

[١] انظر: شرح اللمع، والتقرير والتحبير: ١/٢٢٣.

[٢] شرح مسلم الثبوت: ١/٢٥٨.

مثاله: ما روي في (الصَّحيحين) من أَنَّ أَعْرابياً مُحْرِماً وَقَصَتْ بِهِ ناقَتُهُ، فَقالَ ﷺ: «اغْسِلوهُ بِماءٍ وَسِدْرٍ، وَكَفِّنُوهُ في ثَوْبَيْهِ، وَلاَ تَمَسُّوهُ بِطيبٍ، وَلاَ تُخَمِّرُوا رَأْسَهُ، فَإِنَّهُ يُبْعَثُ يَوْمَ القيامَةِ مُلَبِّيًا»[1]. فإن هذا الحكم يحتمل أن يكون -كما قال الغزالي - لعلَّةِ الوَقْصِ، لا لمجرَّد مَوْتِه مُحْرِماً، أَو لأَنَّهُ ﷺ عِلِمَ من نيَّتِه أنَّه كان مُخلصاً في عبادته، أو لمجرَّد الإِحْرامِ. وما دام الاحتمال قائماً فلا عُمومَ فيه[2].

**ثالثاً**: الجملة التي لابد فيها من تقدير كلمة لاستقامة الكلام، وكانت التقديرات المحتملة التي يستقيم بها الكلام كثيرة، لا يجوز أن نقدر لها العموم، فنعتمد جميع هذه التقديرات، بل يقدر واحد منها حسب الدليل والقرائن التي تحف بتلك الجملة. وإذا أمكن أن نقدر إحدى كلمتين، واحدة منهما عامة والثانية خاصة، وجب تقدير الكلمة الخاصة، مثاله؛ قوله ﷺ:

«لاَ نِكاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ»[3].

«لا صَلاةَ لِجارِ المسْجِدِ إِلَّا في المسْجِدِ»[4].

«رُفِعَ عَنْ أُمَّتي الخَطَأُ والنِّسْيانُ وَما اسْتُكْرِهوا عَلَيهِ»[5].

---

[1] البخاري في الجنائز، باب الكفن في ثوبين (١٢٦٥) ومسلم في الحج، باب ما يفعل بالمحرم إذا مات (١٢٠٦) عن ابن عباس رضي الله عنهما.

[2] المستصفى: ٦٨/٢ و٦٩.

[3] أبو داود في النكاح، باب في الولي (٣٠٨٥)، والترمذي في النكاح، باب ما جاء «لا نكاح إلا بولي» (١١٠١)، وابن ماجة في النكاح، باب «لا نكاح إلا بولي» (١٨٨٠)، عن أبي موسى الأشعري.

[4] أخرجه عبد الرزاق في مصَّنفِه (١٩١٥)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٣٤٦٩) عن علي رضي الله عنه موقوفاً وأخرجه الدار قطني: ١/ ٤١٩ عن جابر رضي الله عنه قال ابن حجر: (ضعيف، ليس به إسناد ثابت ... وهو ضعيف جداً) التلخيص الحبير: ٣١/٢.

[5] تقدَّم تخريجه ص /٨٨/.

فهـذه الأحاديـث لا تسـتقيم معانيهـا إلا مـع التَّقْـديرِ؛ إذ قـد يوجَـدُ ظـاهِرُ النكـاح بـدون وَلِيٍّ، ويوجَـدُ ظـاهِرُ الصَّـلاةِ في غَـيْرِ المسـجِدِ، ولا معـنى لِـ«رَفْـعِ القَلَـمِ» إذا مـا فُهِـمَ علـى ظـاهره، والاحتمـالات الصـالحة للتقـدير في كـل منهـا كثيرة.

فحديث « لاَ نِكاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ » مثلاً يصلح أن يكون تقديره: (لا يصحُّ) ... أو (لا يحـل) ... أو (لا يـتم) أو (لا يكمـل) ... وتسـمى هـذه الكلمـات المحتملـة بــ (**المقتضـى**) - بصـيغة اسـم المفعـول - وتسـمى الجملـة المحتاجـة إلى التقـدير بــ (**المقتضي**) - بصيغة اسم الفاعل - وقد سبق بيان ذلك في الفصل الأول.

فـإذا أجرينـا العمـوم في المقتضى كـان معنـاه أن نقـدر الاحتمـالات الـواردة كلهـا، فننفي مثلاً عن النكاح الذي لا ولي فيه الصحة والحِلَّ والكمال، أو نختار كلمة نؤثرها بالتقدير، دون ضرورة تقتضي ذلك.

فكلا هذين التقديرين خطأ ما ينبغي أن يحمل الكلام عليه؛ إذ التقدير لا يكون إلا للضرورة، ولا ضرورة لتقدير الاحتمالات كلها، كما لا ضرورة لإيثار الكلمة العامة بالتقدير، إذا أمكن تقدير كلمة أقل منها شمولاً.

ومعـنى هـذا الـذي نقولـه أنـه إذا تعـين تقـدير كلمـة عامـة دَلَّـتْ عليهـا الجملـة المقتضـية نفسـها أو قرينـة خارجيـة، ولم يقـم الخـاص مقامهـا، لـزم تقـديرها، ولم يكن من ذلك أي مانع.

فقولـه: « لاَ نِكـاحَ إِلَّا بِـوَلِيٍّ » معنـاه في الأصـل: لا وجـود للنكـاح إلا بـولي، وإذا كـان المعـنى غـير مسـتقيم كمـا أوضـحنا، فـإن أقـرب التقـديرات الصـالحة أقربهـا إلى ظـاهر اللفـظ وحقيقتـه هـو الصـحة؛ أي لا نكـاح صـحيحاً إلا بـولي، فالـدليل هنا مأخوذ من الحديث ذاته.

وربما دلَّت القرائن الخارجية على أن هذا التقدير غير مراد، فيُقدَّر شَيءٌ آخَرَ حسبما يتَّفق مع تلك القرائن، ففي حديث: «لا صَلاةَ لِجارِ المسْجِدِ إلاَّ في المسْجِدِ» لا يستقيم تقدير الصِّحَة؛ لقيام القرينة على أنَّ الصلاةَ في غير المسجد صحيحةٌ، وهي قوله ﷺ في الحديث المتفق عليه: «... وَجُعِلَتْ لي الأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهورًا ...»[1] فيقدَّر الكمال بدلاً من الصحَّةِ[2].

وقد ذهب طائفة من الأصوليين إلى عموم المقتضى، وتقدير كل ما يتردد الكلام بينه من الاحتمالات، ما لم يرد نصٌّ يمنعه، إلا أنه رأيٌ لا يُعَوَّلُ عليه. وقد نقله الغزالي ثم قال عنه: إنَّه غَلَطٌ.

هذا وقد نقل شارح (اللمع) اتفاق الأصوليين على أن المقتضى لا عموم له، شارحاً هذا الاتفاق على النحو الذي فصَّلنا القول فيه[3].

ولكن البزدوي نقل في (أصولِه) عن الشافعي القولَ بـ(عموم المقتضى)، ثم أطال هو وشارحه في الرَّدِّ عليه! كما نقل صاحب (نسمات الأسحار) في حواشيه على (المنار) مثلَ ذَلِك عن أَصْحابِ الشافعيِّ![4].

ولم أجد فيما لدي من كتب الشافعية وغيرها، عزو هذا القول إلى الشافعي أو إلى أحد من أصحابه، بل النقول كلها متفقة على أن الشافعية وجمهور الأصوليين ذهبوا إلى أن المقتضى لا عموم له؛ بناءً على التفصيل الذي ذكرناه.

---

[1] جزء من حديث أوله « أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلي ... » أخرجه البخاري في أول كتاب التيمم (٣٣٥)، ومسلم في أول كتاب المساجد (٥٢١).

[2] انظر: شرح ابن الحاجب: ٢/١١٥، وشرح اللمع للشيرازي: ١٥٩، والمستصفى للغزالي ٢/٦١.

[3] شرح اللمع: ١٥٩.

[4] كشف الأسرار: ٢/ ٢٣٧، وحاشية نسمات الأسحار على أصول المنار: ١٠٣.

فمن أين جاء هذا اللبس؟

وكيف صحَّ للبزدوي أنْ ينقُلَ عن الشافعيِّ خلاف ما هو ثابت عنه وعن أصحابه؟

مصدر اللبس أنَّ الشافعية يعتبرون المقتضى الذي لابدَّ من تقديره ليصحَّ الكلام، لفظاً محذوفاً؛ أي أنَّ اللَّفظَ المقدَّر يمكن أنْ يكون عاماً ويمكن أنْ يكون خاصاً، وليس المراد أن تقدّر عامة الاحتمالات الواردة، ومن ثم فهو يصحُّ أن يوصَفَ بالعموم والخصوص، وكونه محذوفاً أو مُقدَّراً لا يخرجه عن كونه كالملفوظ به؛ ولذلك لا مانع من أن يُقدَّر عاماً إذا اقتضت الضرورة ولم يصحَّ تقدير غيره.

أما الحنفية فإنهم يعتبرون المقتضى معنى يفهم في الذهن لأجل تصحيح الكلام، لا لفظاً يقدّر فيه. ولما كان العموم من عوارض الألفاظ فقط قالوا: فالمقتضى إذاً لا يمكن أن يفسَّر على أنه عامٌّ بحالٍ ما. ونسبوا إلى الشافعية الذين يخالفونهم في ذلك، القول بعموم المقتضى.

غير أن الشافعية لا يُقرّونَ بصحة نسبة ذلك إليهم؛ لأنهم يُصرِّحونَ بأن التقدير ضرورة، والضرورة تقدر بقدرها، فلا يجوز تقدير العموم إذا صحَّ الخصوص. وهذا مصداق قولهم: (المقتضى لا عموم له). ولكن إذا لم يكن من تقديرِ العموم بُدٌّ، ونهضت القرائن على ذلك، وجب التقدير؛ استجابة للضرورة والقرائن[1].

## حالات ينزل فيها اللفظ منزلة العموم:

نذكر منها هاتين الحالتين:

**الأولى:** قال الشافعي: تَرْكُ الاِسْتِفْصالِ في حِكايَةِ الحالِ، مَعَ قيامِ الاحْتِمالِ: يُنَزَّلُ مَنْزِلَةَ العُمومِ في المَقالِ، وَيَحْسُنُ بِهِ الاِسْتِدْلاَل.

---

[1] ينظر ما كتبه الإسنوي على المنهاج في هذا البحث، وتحقيق الشيخ بخيت عليه: ٣٦٥/٢.

أي إذا أجاب النبي ﷺ عن حكم مسألة تحتمل وجوهاً عدة - دون أن يسأل عن هذه الوجوه - كان ذلك دليلاً على أن الحكم يعم هذه الوجوه كلها.

مثاله: ما رويَ أنَّ غَيْلانَ بْنَ سَلَمَةَ الثَّقَفيَّ أَسْلَمَ عَلى عَشرِ نِسْوَةٍ فَقالَ النَّبيُّ ﷺ له: «أَمْسِكْ مِنْهُنَّ أَرْبَعًا، وَفارِقْ سائِرَهُنَّ»[1]. ولم يسأل عن كيفية ورود عقده عليهن في الجمع والترتيب، فكان إطلاقه القول دالاً على أنه لا فرق بين أن توجد تلك العقود معاً أو على الترتيب.

وخالف الحنفية؛ فذهبوا إلى أن النصَّ في مثل هذه الحالة يُعتَبَرُ من قبيل المجمل. وقد قام عندهم الدليل الخارجي على أن معنى (أَمْسِكْ): جَدِّدِ نكاح أربعٍ منهنَّ، إذا كان قد تزوَّج بهنَّ جميعاً في وقتٍ واحدٍ، أو أَمْسِكْ الأَرْبَعَ الأَوائلَ منهنَّ، إذا كان قد تزوَّج بهنَّ على التَّعاقُبِ[2].

**الثانية**: ذكر علماء البيان (أَنَّ حَذْفَ مُتعلّقِ الفعلِ دونَ مُراعاةِ تَقْديرِهِ يُشْعِرُ بالتَّعميم) نحو: ﴿ وَٱللَّهُ يَدْعو إِلَىٰ دارِ ٱلسَّلَامِ ﴾ [يونس: ٢٥]، ونحو قولك: فلان يعطي دون أن يخاف فقراً، وفلان يمسك فلا يرجى منه شيء.

فإن كلمة (يدعو) حذف مفعولها لا على سبيل الإضمار، والنكتة البلاغية في ذلك هي أن يدل الفعل بذلك على العموم، أي يدعو كل أحد، ومثلها المثالان الآخران، فإنما يريد القائل أن يصف الأول بالكرم الذي يفسِّره العطاء لكل أحد، وأن يصف الثاني بالبخل الذي يفسره إمساك المال عن كل أحد.

---

[1] رواه مالك في الطلاق، جامع الطلاق: ٥٨٦/٢، واللفظ له وهو بنحوه عند الترمذي في النكاح (١١٢٨)، وابن ماجة في النكاح (١٩٥٣)، وأحمد في المسند (٤٥٩٥) وغيرهم.

[2] انظر: مسلم الثبوت٣١/٢، وحصول المأمول: ٩٠.

وإذاً، فهذا التعبير ينزل الكلمة منزلة العموم. قال صدّيق حسن خان: (ينبغي أن يكون ذلك من أقسام العموم، وإن لم يذكره أهل الأصول)، ثم نقل عن الزركشي أنَّ فيه بحثاً، وقال: (فالظاهر أن العموم فيما ذكر إنما هو دلالة القرينة على أن المقدر عام، والحذف إنما هو لمجرد الاختصار لا للتعميم)[1].

أقول: وهذا مخالف لما أجمع عليه علماء البيان. فإن المحذوف للاختصار مقدَّرٌ ومنويٌّ في الكلام، والمحذوف للمعنى الذي ذكرناه غير مُلاحظٍ أَصلاً، وفرق كبير بين الحالتين.

وهنالك مسائل جزئية أخرى تتعلق بأبحاث العموم لا نرى فائدة من الإطالة بذكرها؛ إذ لا يتعلق بها غرض كبير يعود إلى مسائل الفقه وأحكامه.

---

[1] في حصول المأمول: (١٠٦).

# أحرف المعاني

**تمهيد:**

هذا البحث يُعدُّ مِنْ بحوث علم اللغة العربية، وهو مما يُدرسُ في (علم النحو).

ولكنَّه ذو صلةٍ وثيقةٍ بـ(علم أصول الفقه)، إذ هو أحد مفاتيح دلالة اللفظ على المعنى.

وقد عَلِمْتَ أنَّ مباحث (الدلالات) ليست في جملتها إلا مسائل مردّها إلى قواعد تتعلَّق بعلوم العربية من نَحْوٍ وبَلاغَةٍ وفِقْهِ لُغَةٍ.

**الحرف وأهميته في تكوين معنى الجملة:**

يعرّف علماء العربية **الحرف** بأنه: (ما دلَّ على معنى في غيره)

وهو - أي الحرف - كما تعلم إحدى الدعائم الثلاث في النطق العربي، فالكلمة لا تخرج عن أن تكون (اسماً)، أو (فعلاً)، أو (حرفاً).

وقد يخيل إليك أن الحرف مجرد أداة ربط بين جزأي الجملة: الاسم والفعل آناً والاسمين آناً آخر، ولكن الحقيقة أن للحرف في الجملة أهميةً أكثرَ من ذلك، فهو أداة ربط، وهو في الوقت ذاته يحمل إلى الجملة معنى لا يتجلَّى من دونه.

بل إن الحرف الواحد يحمل في طيّه على الأغلب معاني شتى، يدل السياق والسباق ودلالة الجملة وطبيعتها على المعنى المقصود منها.

غير أن هذه المعاني لا يستقل الحرف نفسه بالدلالة عليها، بل إن الحرف يكون كاللفظ المهمل، ما دام منفرداً بذاته، غير داخل في تركيب جملة كلامية صحيحة، فإذا

اندمج في الجملة واتخذ مكانه منها، انبثقت من ذلك الدلالة على المعنى الذي يؤديه في تلك الجملة، ومن ثم عرفوا الحرف بأنه ما دلَّ على معنى في غيره.

**مدى أهمية دراسة معاني الحروف في أصول الفقه:**

ولعلك بهذا أدركت مدى أهميه دراسة معاني الحروف، لمن يريد أن يتبصر بقواعد تفسير النصوص، وكيفية استخراج المعاني منها، وهي في جملتها ما يسمى ب(أصول الفقه).

فإن الذي لم يتح له أن يتبين ما تَدلُّ عليه هذه الحروف من دقائق المعاني، لا يتاح له أن يتبين المعنى الذي أراده الشارع من أكثر النصوص المتضمنة للأحكام، سواء منها نصوص القرآن ونصوص السنة. إن الذي لا يعلم أن (الباء) من قوله الله سبحانه وتعالى: ﴿ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ ﴾ [المائدة: ٦]، إنما تَدلُّ على الإلصاق، لا يدرك سبب الكلام الطويل الذي قاله الفقهاء في القدر الذي لابدَّ منه في مسح الرأس، ولا يستطيع أن يتبين الحكم في ذلك اعتماداً على مستند من هذا النص ذاته.

والذي لا يعلم أن (اللام) من قوله تعالى: ﴿ وَعلَى المَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالمعْروفِ ﴾ [البقرة: ٢٣٣] إنما تدلُّ على الاختصاص، لن يعلم أن في هذه الآية دلالة واضحة على أن نفقة الولد مترتبة وجوباً على أبيه.

من أجل هذا كان بحث أحرف المعاني يأخذ مكانه ضمن بحث الدلالات في كتب أصول الفقه. فلنتناول هذا البحث بالقدر الذي يهم الباحث الأصولي. ونحيل ما وراء ذلك من عمل هذه الحروف، وتعلقاتها الإعرابية إلى كتب العربية وقواعدها.

# أقسام الحروف

ينقسم الحرف – من حيث تنوع وظيفته في الكلام – إلى خمسة أقسام

**القسم الأول: حروف الإضافة**

**القسم الثاني: حروف العطف**

**القسم الثالث: الحروف المشبهة بالفعل**

**القسم الرابع: أحرف النفي**

**القسم الخامس: أحرف الجواب**

# القسم الأول

## حروف الإضافة

ويراد بها كل حرف يفضي بمعاني الأفعال إلى الأسماء؛ أي يربط معنى الفعل بالاسم، بالإضافة إلى ما يتَّسقُ به من الدلالة على معانٍ مختلفةٍ، حسب القرائن والأحوال.

وهو ينقسم إلى ثلاثة أنواع:

الأول: نوعٌ لا يكون إلا حرفاً.

الثاني: نوعٌ يكون حرفاً تارة واسماً أخرى.

الثالث: نوعٌ يكون حرفاً تارة وفعلاً أخرى.

**النوع الأول**: ومن أبرز الحروف: (من، إلى، حتى، في، الباء، اللام، رُبَّ، واو القسم، وتاؤه). فلنوضح المعاني التي يمكن أن يدلَّ عليها كل من هذه الحروف، مع شيء من البسط والتمثيل:

* **مِن**: ولها معان نذكر منها أبرزها وأكثرها فما دونه، وهي على هذا الترتيب:

١. **ابتداء الغاية**: فهو أكثر ما تَدلُّ عليه (من) من المعاني. والغاية التي تَدلُّ (من) على ابتدائها قد تكون زماناً، وقد تكون مكاناً، وقد تكون غيرها.

مثال الزمان: قول الله تعالى: ﴿ لمسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَن تَقومَ فيهِ﴾ [التوبة: ١٠٨]

ومثال المكان: قوله ﷻ: ﴿ سُبْحانَ الَّذي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِنَ المسْجِدِ الحَرامِ إِلَى المسْجِدِ الأَقْصَى الَّذي بارَكْنا حَوْلَهُ ﴾ [الإسراء: ١].

ومثال غيرهما: قوله تعالى: ﴿ إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحيم ﴾ [النمل: ٣٠] فكلمة سليمان هي ابتداء الغاية وهي ليست زماناً ولا مكاناً.

٢. **التبعيض**: مثاله قوله تعالى: ﴿ لَن تَنالُواْ ٱلبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَ ﴾ [آل عمران: ٩٢] دَلَّتْ (مِنْ) في الآية على أن المطلوب لنيل درجة البر إنفاق الإنسان بعضاً من أمواله التي يحبها، والتي هو متعلق بها. وقوله ﷻ: ﴿ مِنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ ﴾ [البقرة: ٢٥٣] دَلَّتْ (مِنْ) في الآية على أن بعضاً من الأنبياء كلمهم الله تعالى مباشرةً؛ أي ففيهم من لم ينل هذه المزية.

٣. **بيان الجنس**: كقول الله ﷻ: ﴿ ما نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أو نُنْسِها نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْها أو مِثْلِها ﴾ [البقرة: ١٠٦]، وقوله ﷻ: ﴿ فاجْتَنِبوا الرِّجْسَ مِنَ الأَوْثانِ ﴾ [الحج: ٣٠]، وكقول ﷺ: «التَمِسْ وَلَوْ خاتَمًا مِنْ حَديدٍ»[1] فإن (مِنْ) في هذه الأمثلة دالة على جنس الشيء، وما بعدها يعين ذلك الجنس ويحدده.

٤. **التعليل**: كقوله ﷻ: ﴿ مِمَّا خَطيئاتِهِمْ أُغْرِقوا فَأُدْخِلوا نارًا ﴾ [نوح: ٢٥]، وكقول الفرزدق:

يُغضي حياءً ويُغْضَى من مهابته     فما يكلّمُ إلاّ حينَ يبتسمُ

فإن (مِنْ) في كل من الآية الكريمة، وبيت الفرزدق دالة على العِلّية؛ أي من أجل خطيئاتهم أغرقوا، ومن أجل المهابة منه يُغضى الطرف عن النظر إليه.

٥. **البدل**: أي تأتي دالة على أن ما بعدها متروك استغناء بما قبلها عنه، مثاله قول الله ﷻ: ﴿ أَرَضِيتُمْ بِالحَياةِ الدُّنْيا مِنَ الآخِرَةِ ﴾ [التوبة: ٣٨] أي

---

[1] البخاري في النكاح، باب عرض المرأة نفسها على الرجل الصالح (٥١٢١)، ومسلم في النكاح، باب الصداق وجواز كونه تعليم القرآن (١٤٢٥).

أتـركتم الآخـرة اسـتغناء عنهـا بالحيـاة الـدنيا!؟ وكقولـه ﷺ: «وَلاَ يَنْفَـعُ ذا الجَـدِّ مِنْـكَ الجَـدّ»[1] أي لا ينفـعُ ذا الحـظِّ مِـنْ الـدنيا حظُّـه بـدل الحظـوة الـتي ينالهـا بطاعتك.

هذا، وتأتي (مِنْ) خلفاً عن بعض الحروف الأخرى كـ(الباء) و(في) و(عند) ... أي مرادفة لها في بعض ما تَدلُّ عليه من معاني، نمسك عن التفصيل فيها.

* **إلـى**: وتأتي لمعان عدة أبرزها المعاني الآتية:

١. **انتهاء الغاية**: والمقصود بالغاية هنا أيضاً ما يعم الزمان والمكان وغيرهما.

مثاله قوله ﷻ: ﴿ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾ [البقرة: ٢٨٠] وقوله ﷻ: ﴿ مِنَ الـمَسْجِدِ الحَـرامِ إِلَى الـمَسْجِدِ الأَقْصَـى ﴾ [الإسـراء: ١]، وقولـه ﷻ: ﴿ فَنَظِـرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة: ٢٨٠]

وهل يدخل ما بعدها في حكم ما قبلها أم لا ؟

لا شكَّ أنه إذا وجدت قرينة على دخول أو عدمه يعمل بها. مثل قوله: (قرأتُ القرآن من أوله إلى آخره) فإن القرينة دالة على دخول ما بعد (إلى) فيما قبلها، ومثل قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾ [البقرة: ١٧٨] فإنَّ القرينة دالَّة على أنَّ الليل غير داخل في حكم ما قبل (إلى) وهو الصوم.

أما إذا تجردت الجملة عن القرائن، فالصحيح أن ما بعد (إلى) غير داخل في حكم ما قبلها[2].

٢. **المعية**: مثل قوله تعالى: ﴿ وَلاَ تَأْكُلوا أَمْوالَهُمْ إِلَى أَمْوالِكُمْ ﴾ [النساء: ٢]

---

[1] البخاري في الأذان، باب الذكر بعد الصلاة (٨٤٤)، ومسلم في الصلاة، باب اعتدال أركان الصلاة وتخفيفه (٤٧١).

[2] ينظر: مغني اللبيب وحاشية الدسوقي: ١٠٨/١

فالمعنى: لا تأكلوا أموال اليتامى مضمومةً إلى أموالكم؛ أي مع وجود أموالكم التي أغناكم الله بها.

هذا وتأتي (إلى) مرادفة لبعض الحروف الأخرى كـ(اللام) و(في) و(الباء) ... الخ

* **حتى**: ومن أبرز معانيها ما يأتي:

١. **انتهاء الغاية**: والقول في معناها متفق مع ما ذكرناه من معنى (إلى) عندما تأتي لانتهاء الغاية. وما ذكرناه هناك من دخول الغاية في المغيا وعدم دخولها يَرِد بذاته هنا أيضاً. مثاله: قوله ﷻ: ﴿ سَلاَمٌ هيَ حَتَّى مَطْلَعِ الفَجْرِ ﴾ [القدْر: ٥] وقوله ﷻ: ﴿حَتَّىٰ يَرْجِعَ إِلَيْنا موسَىٰ ﴾ [طه: ٩١]

٢. **التعليل**: مثاله قوله ﷻ: ﴿ وَلاَيَزالونَ يُقاتِلونَكُمْ حَتَّى يَرُدّوكُمْ عَنْ دينِكُمْ إِنِ اسْتَطاعوا ﴾ [البقرة: ٢١٧]، وقوله ﷻ: ﴿ هُمُ ٱلَّذينَ يَقولونَ لا تُنفِقواْ عَلَىٰ مَنْ عِندَ رَسولِ ٱللَّهِ حَتَّىٰ يَنفَضّواْ ﴾ [المنافقون: ٧]، وقولك: أسلم حتى تدخل الجنة. الدليل على أن (حتى) في هذه الأمثلة دالة على التعليل، أن المعنى لا يصلح إلا بذلك.

فإن الردّ عن الدين لا يصلح أن يكون غاية للقتل الذي هو إزهاق الروح. وكذلك الانفضاض عن رسول الله لا يصلح أن يكون غاية لعدم الإنفاق، بل إن عدم الإنفاق علّة للانفضاض. وكذلك دخول الجنة فهو معلول للإسلام، وليس غاية له.

٣. **الاستثناء**: وهو أقل ما تستعمل له (حتى) من المعاني. مثاله قول الله ﷻ: ﴿وَما يُعَلِّمانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقولاَ إِنَّما نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلاَ تَكْفُر﴾ [البقرة: ١٠٢]

وقول الشاعر:

ليس العطاءُ من الفُضولِ سَماحةً ... حتى تَجودَ وما لَديكَ قَليلُ

فإنَّ (حتى) في كل من الآية الكريمة وقول الشاعر إنما جاءت أداة استثناء بمعنى إلا. أي ما يعلمان من أحد السحر إلا بعد أن يقولا له إنما نحن فتنةٌ فلا تكفر. وليس العطاء من فضول المال كرماً إلا إذا كان ذلك قليلاً يخشى معه الفقر.

* **الباء المفردة**: وتأتي لمعان كثيرة نذكر أبرزها وهي:

**١- الإلصاق**: ومعناه الدلالة على قبض الشيء من جسمه، أي بشكل مباشر.

وإنَّما تستقل الباء بالدلالة على هذا المعنى. والدليل ما تلاحظه من الفرق بين قولنا: أمسكت بزيد، وقولنا: أمسكت زيداً.

فالجملة الأولى تعني التصاق اليد بجسمه، بحيث يصعب عليه الانفلات. والجملة الثانية أعم من أَنْ تَدلَّ على خصوص هذا المعنى؛ إذ يصلح أن يكون معناها أنك حبسته بطريقة ما عن القدرة على الحركة والتصرف، وإن لم تكن قد قبضت عليه بيدك. ثم إن معنى الإلصاق هذا قد يأتي حقيقياً وقد يكون مجازياً.

مثال ما دلَّ على الإلصاق الحقيقي قول الله تعالى: ﴿ وَٱمْسَحُواْ بِرُءوسِكُمْ ﴾ [المائدة: ٦] فإن الباء دالة على التصاق اليد ونحوها مما يكون به المسح بالرأس.

ومثال ما دل على الإلصاق المجازي قول القائل: مررتُ بزيدٍ، أي ألصقت مروري بمكان يقرب من زيد. فهو كما ترى ليس إلصاقاً حقيقياً؛ إذ لا يوجد إفضاء حقيقي بينه وبين زيد أثناء المرور.

**٢- المصاحبة**: كقول الله ﷻ: ﴿قِيلَ يا نوحُ ٱهْبِطْ بِسَلَامٍ﴾ [هود: ٤٨]، وقوله: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ﴾ [النصر: ٣]، فمعنى الآية الأولى: اهبط مصحوباً بسلام، ومعنى الآية الثانية: فسبح تسبيحاً مصاحباً لحمد الله ﷻ.

**٣- الاستعانة**: وهي التي تدخل على آلة الفعل أو وسيلته؛ كقول الله ﷻ: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [النمل: ٣٠]، وقولك: كتبت بالقلم، ونجرت بالقدوم.

٤- **السببية**: مثل قوله تعالى: ﴿ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ ﴾ [البقرة: ٥٤]، وقوله ﷻ: ﴿ فَكُلًّا أَخَذْنا بِذَنْبِهِ ﴾ [العنكبوت: ٤٠]، أي إنكم ظلمتم أنفسكم بسبب اتخاذكم العجل، وكلاً منهم أخذناه بسبب ذنبه.

٥- **الظرفية**: نحو قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ ﴾ [آل عمران: ١٣٢]، وقوله تعالى: ﴿ نَجَّيْناهُمْ بِسَحَرٍ ﴾ [القمر: ٣٤].

٦- **البدل**: أي أنها تَدلُّ على الاستغناء بما قبلها عما بعدها، فهي تدخل إذن على المتروك مثل قول الله تعالى: ﴿ أَتَسْتَبْدِلونَ الَّذي هوَ أَدْنَى بِالَّذي هوَ خَيْرٌ ﴾ [البقرة: ٦١]. وقول الشاعر صفي الدين الحلي:

فليت لي بهمُ قوماً إذا ركبوا ... شنّوا الإغارة فرساناً وركباناً

٧- **التبعيض**: قاله طائفة من علماء العربية، مثال قول الله ﷻ: ﴿ عَيْنًا يَشْرَبُ بِها عِبادُ اللهِ يُفَجِّرونَها تَفْجيراً ﴾ [الإنسان: ٧]، أي يشربون بعضاً منها، ومنه قول أبي ذؤيب الهذلي:

شَرِبنَ بماء البحر ثم ترفعتْ ... متى لججٍ خضرٍ لهنّ نئيجُ[1]

أي شربن شيئاً من ماء البحر.

وذهب بعضهم إلى أن الباء في قوله تعالى: ﴿ وَٱمْسَحواْ بِرُءوسِكُمْ ﴾ [المائدة: ٦]، من هذا القبيل، أي امسحوا بعضاً من رؤوسكم، ولكن الصحيح ما سبق بيانه من أن الباء في الآية للإلصاق.

---

[1] من شعر أبي ذؤيب الهذلي في وصف السحاب، ومتى هنا بمعنى (من) .

واللجج ج: لجة وهي معظم الماء والنئيج، صوت مرورها سريعاً. انظر: شرح عمدة الحافظ وعدة اللافظ لابن مالك، بتحقيق عدنان الدوري ط إحياء التراث الإسلامي بوزارة الأوقاف العراقية عام ١٩٧٧.

٨- **القَسَم**: وهي أصل حروفه، ولذا خصَّت بجواز ذكر الفعل معها وبدخولها على الضمير، نحو: بِكَ لأفعلن.

ثم إن الباء تأتي أيضاً مرادفة لـ:

= (عن) مثاله: قوله تعالى: ﴿ فاسْأَلْ بِهِ خَبيراً ﴾ [الفرقان: ٥٩].

= و(على) مثاله: قوله تعالى: ﴿ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطارٍ ﴾ [آل عمران: ٧٥].

= و(إلى) مثاله: قوله تعالى: ﴿ وَقَدْ أَحْسَنَ بي ﴾ [يوسف: ١٠٠]، في بعض ما تَدلُّ عليه هذه الحروف من المعاني.

= وتفيد التعدية كما في قوله تعالى: ﴿ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنورِهِمْ ﴾ [البقرة: ١٧] ومعناه: أذهب الله نورَهم، وهي المعاقبة للهمزة في تصيير الفاعل مفعولاً. تقوم مقامها.

* **اللام المفردة**: ولها معان كثيرة، نذكر منها ما يلي:

١- **الاستحقاق**: وهي التي تقع بين معنى وذات؛ إذ تدلّ حينئذٍ على استحقاق الذات لذلك المعنى، نحو: الحمد لله والعزة لله والملك لله، قوله تعالى: ﴿ وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفينَ﴾ [المطفّفين: ١] وقوله تعالى: ﴿ لَهُمْ في ٱلدُّنيا خِزْيٌ ﴾ [البقرة: ١١٤]

٢- **الاختصاص**: وهي التي تقع بين ذاتيْن، أي لا بين شيءٍ معنوي وذاتٍ حسية مثل: الجنَّة للمؤمنين، وكقوله تعالى: ﴿ إِنَّ لَهُ أَبًا شَيْخًا كَبيراً ﴾ [يوسف: ٧٨].

وكقولنا: الجلّ للفرس.

وبهذا يتبين لك الفرق بين المعنى الذي يعبر عنه بالاستحقاق، والذي يعبّر عنه بالاختصاص. فحيثما كان الاسمان تعبيراً عن ذاتين فالعلاقة التي بينهما علاقة اختصاص، وحيثما كانا ذاتاً ومعنى، فالعلاقة التي بينهما علاقة استحقاق. هذا إن لم تظهر دلائل الملكية التي هي أقوى منهما.

**٣- الملك**: مثاله قوله ﷻ: ﴿ لَهُ ما في السَّمَواتِ وَما في الأَرْض ﴾ [البقرة: ٢٥٥]. فإن القرينة قائمة على أن ما في السموات والأرض مملوك لله ﷻ ملكاً حقيقياً، وليس منه اللام في قوله ﷻ: ﴿ خَلَقَ لَكُمْ ما في الأَرْضِ جَميعًا ﴾ [البقرة: ٢٩]. بل هي في هذه الآية للاختصاص؛ لأن ما في الأرض ليس مملوكاً للإنسان ملكاً حقيقياً.

**٤- التعليل**: مثل قوله ﷻ: ﴿ لإِيلافِ قُرَيْشٍ ﴾ [قريش: ١] الجار والمجرور متعلقان بـ: ﴿ فَلْيَعْبُدواْ ﴾ على الأوجه. والمعنى: ليعبدوا ربّ هذا البيت، من أجل أن الله عودهم على ما أكرمهم به من رحلة الشتاء والصيف، كناية على أبواب الرزق والتجارة التي فتحها الله تعالى على قريش. ومثل قوله ﷻ: ﴿ وَأَنْزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [النحل: ٤٤]. أي من أجل أن تبين للنّاس.

**٥- الظرفية**: مثل قوله ﷻ: ﴿ أَقِمِ الصَّلاَةَ لِدُلوكِ الشَّمْسِ ﴾ [الإسراء: ٧٨] أي عند دلوك الشمس أو بعدها، ومثل قوله ﷺ: «صوموا لِرُؤْيَتِهِ وَأَفْطِروا لِرُؤْيَتِهِ»[1] أي عند رؤيته.

**٦- الصيرورة أو العاقبة**: وهي التي تدلّ على أن أمراً أعقب شيئاً آخر، دون أن تكون العلّية مقصودةً بينهما. مثل قوله تعالى: ﴿ فالتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكونَ لَهُمْ عَدوًّا وَحَزَنًا ﴾ [القصص: ٨]، فإن المعنى: كان عاقبة التقاط آل فرعون له أن أصبح لهم عدوّاً وحزناً، دون أن تخطر في بالهم هذه السببية، ومثله قول الشاعر:

له ملَك ينادي كلّ يومٍ ... لِدوا للموت و ابنوا للخراب

أي لدوُا فإن عاقبة ولادتكم هي الموت، وابنوا فإن عاقبة البناء الخراب.

---

[1] البخاري في الصوم، باب تحول النبي ﷺ «إذ رأيتم الهلال ...» (١٩٠٩)، ومسلم في الصيام، باب وجوب صوم رمضان لرؤيته لهلال (١٠٨١)، عن أبي هريرة ﷺ.

* **رُبَّ**: والصحيح الذي اعتمده ابن هشام في كتابه (مغني اللبيب) إنها تأتي في الغالب للتكثير وتأتي نادراً للتقليل.

مثال التكثير قول الله ﷻ: ﴿ رُبَمَا يَوَدُّ الَّذينَ كَفَروا لَوْ كانوا مُسْلِمين ﴾ [الحِجر: ٢]. فمن الواضح أنّ (ربّ) هنا دالة على الكثرة، إذ لا يصح القول بأن قليلاً من الكافرين سيودون يوم القيامة أن لو كانوا مسلمين.

ومثله قول امرؤ القيس:

فيا ربَّ يوم قد لهوتُ وليلةٍ ... بآنسةٍ كأنها خط تمثال

ومثال التقليل قول الشاعر:

ألا ربّ مولودٍ وليس له أبٌ ... وذي ولدٍ لم يَلْدَهُ أبوانِ

وقد ذهب بعض علماء الأصول - ومنهم الآمدي - إلى أنّ (رُبَّ) تأتي في الغالب للتقليل، وتأتي نادراً للتكثير[1]، ولعل الصحيح ما اعتمده ابن هشام.

**النوع الثاني من أحرف الإضافة** ما يأتي حرفاً تارةً واسماً أخرى، وهي الألفاظ الآتية: ( على، عن، الكاف المفردة )

* **على**: وأكثر ما تأتي حرفاً، وهي تَدلُّ عندئذٍ على واحد من المعاني الآتية:

**١- الاستعلاء:** وهو ينقسم إلى استعلاء حسي حقيقي، واستعلاء معنوي مجازي.

فمن الأول قوله تعالى: ﴿ وَعَلَيْها وَعَلَى الفُلْكِ تُحْمَلونَ ﴾ [المؤمنون: ٢٢].

ومن الثاني قول الله تعالى: ﴿ وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ فَأَخافُ أَنْ يَقْتُلونِ ﴾ [الشعراء: ١٤]

---

[1] انظر: الإحكام للآمدي: ١/٣٢، والمغني مع حاشية الدسوقي عليه: ١/١٩٨.

٢- **المصاحبة**: مثاله قول الله ﷻ: ﴿ وَآتَى المالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي القُرْبَى ﴾ [البقرة: ١٧٧]، وقوله ﷻ: ﴿ وَإِنَّ رَبَّكَ لَذو مَغْفِرَةٍ لِلنّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ ﴾ [الرعد: ٦]، أي وآتى المال مع حبه له، وإن ربك لذو مغفرة للناس مع ظلمهم.

٣- **التعليل**: ومنه قوله تعالى: ﴿ وَلِتُكَبِّروا اللهَ عَلَى ماهَداكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرونَ ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ومثله: الحمد لله على ما أولانا.

٤- **الظرفية**: ومنه قوله ﷻ: ﴿ وَدَخَلَ المدينَةَ عَلَى حينِ غَفْلَةٍ مِنْ أَهْلِها ﴾ [القصص: ١٥] أي في حين غفلة.

٥- **الاستدراك**: ومنه قول الشاعر:

بكلٍّ تَداوَيْنا فلَم يَشْفَ ما بِنا ... على أنَّ قُرْبَ الدارِ خيْرٌ مِنَ البُعْدِ

على أَنَّ قُرْبَ الدارِ لَيسَ بِنافعٍ ... إذا كانَ مَنْ تَهواهُ لَيسِ بِذي ودٍّ

فقد جاءت (على) في كل من البيتين استدراكاً للكلام الذي قبلها.

ثم إن (على) تصبح اسماً إذا دخل عليها حرف الجر: (مِنْ)، وتكون عندئذٍ بمعنى فوق، مثاله قول الشاعر يصف قطاة تتعهد أفراخها:

غَدَتْ مِنْ عليه بعد ما تمّ ظِمْؤُها ... تَصُلُّ وعن قيضٍ بزيزاء مجهل[1]

أي طارت من فوقه.

ومثله قولك: (فلان يطل من على السطح) أي من فوق السطح.

---

[1] البيت لمزاحم العقيلي عن قطاة (طائر).

والظم: ما بين الشربتين، تصل من الصليل وهو صوت شاهان العطش. والقيض: قشر البيض الخالي عن الأفراخ، والزيزاء: الأرض التي لا شجر فيها أو المفازة. والمراد: مرّت القطاة من فوق فرخها وقد اشتد عطشها وعن قشر بيض أفرخها في بيداء لا معالم فيها.

* **عـــــن**: وتكـون هـي الأخـرى في الغالـب حرفـاً، وعندئـذٍ يتجاذبهـا أحـد هذه المعاني:

١- **المجـاوزة**: كقـول الله تعـالى: ﴿ فَلْيَحْـذَرِ الَّـذينَ يُخَـالِفُونَ عَـنْ أَمْـرِهِ أَنْ تُصِـيبَهُمْ فِتْنَـةٌ أو يُصِـيبَهُمْ عَـذابٌ أَلـيم ﴾ [النـور: ٦٣]، وكقولـك: رغبـت عـن كذا، سافرت عن البلد.

٢- **البـدل**: كقولـه تعـالى: ﴿ واتَّقـوا يَوْمًـا لاَ تَجْـزي نَفْسٌ عَـنْ نَفْـسٍ شَـيْئًا﴾ [البقرة: ٤٨] أي لا تجزي نفس بدلاً عن نفس أخرى.

٣- **التعليـــل**: كقولـه تعـالى: ﴿ وَمـا كـانَ اسْـتِغْفارُ إِبْـراهيمَ لأَبيـهِ إلاَّ عَـنْ مَوْعِـدَةٍ وَعَـدَهَ إِيّـاهُ ﴾ [التوبـة: ١١٤]، وقولـه تعـالى: ﴿ وَمـا نَحْـنُ بِتـارِكِي آلِهَتِنـا عَـنْ قَوْلِكَ ﴾ [هود: ٥٣]

٤- **الظرفيـة**: وتكـون حينئـذ بمعـنى بعـد؛ كقـول الله تعـالى: ﴿ لَتَـرْكَبُنَّ طَبَقًـا عَـن طَبَـقٍ﴾ [الانشـقاق: ١٩] حالـة بعـد حالـة، وقولـه تعـالى: ﴿ قـالَ عَمّـا قَليـلٍ لَيُصْبِحُنَّ نادِمينَ﴾ [المؤمنون: ٤٠]، أي بعد قليل.

كمـا أن (عـن) تـأتي مرادفـة للبـاء كقولـه تعـالى: ﴿ وَمـا يَنطِـقُ عَـنِ ٱلْهَـوَىٰ ﴾ [النجم: ٣]، ولمن كقوله تعالى: ﴿ هوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبادِهِ ﴾ [التوبة: ١٠٤]

**فأمـا إذا جـاءت (عـن) اسمـاً، فإنهـا تـتمحَّض عندئـذٍ للدلالـة علـى معـنى الجانـب. ويكـون ذلـك إذا دخلـت عليهـا (مِـن) الجـارَّة. مثالـه قـول الشـاعر قطـري ابن الفجاءة:**

ولقـــد أُراني للرمـــاح دريئـــةً      مـن عـن يميـني مـرة وأمـامي

وقيـل بجـواز دخـول (علـى) أيضـاً عليهـا في هـذه الحالـة، وهـو - إنْ صـحَّ - قليلٌ جداً.

* **الكاف المفردة:** فإذا جاءت حرفاً - وهذا أكثر أحوالها - فإنها تدلُّ على واحدٍ من المعاني الآتية:

**١- التشبيه:** كقولنا: زيد كالأسد.

**٢- التعليل:** على خلاف بين علماء العربية في ذلك، ومنه قول الله ﷻ: ﴿ كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً مِنْكُمْ ... ﴾ إلى قوله: ﴿ فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ ﴾ [البقرة: ١٥٢-١٥٣]، فإن الكاف هنا أداة تعليل، والمعنى: لأجل أني أرسلت إليكم رسولاً منكم ... اذكروني، ومثله قوله تعالى: ﴿ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ ﴾ [البقرة: ١٩٨] أي اذكروه لهدايته لكم.

**٣- التأكيد:** ومنه قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [الشورى: ١١]، فالكاف هنا زيدت لتأكيد نفي المثل عن الله ﷻ؛ إذ لو قدّر أنها أصلية مؤسِّسة، لكان المعنى ليس مثل مثله شيء، وهو يستلزم التناقض؛ إذ المعنى حينئذ أن لله تعالى مثلاً، ولكن لا مثل لمثيله وهو كلام باطل.

ثم إن هذه الكاف المفردة تكون اسماً، فتكون عندئذ مرادفة لكلمة (مثل).

والصحيح أنها لا تكون اسماً إلا إذا دخلت عليها (عَن) الجارَّة، كقول الشاعر:

بيضٌ ثلاثٌ كنعاجٍ جُمٍّ　　　يَضحَكنَ عن كالبَرَدِ المنهمِّ[1]

**النوع الثالث من أحرف الإضافة:**

ألفاظ تأتي حروفاً تارة وأفعالاً أخرى. وهي:

( خلا، حاشا، عدا ) وهي جميعها أدوات استثناء.

---

[1] البيت للعجَّاج بن رؤْبَة يصف فيه ثلاث نسوة شبههن بالنعاج، وشبه ثغورهن بالبَرَدِ الذائب، وواضح أن موضع الشاهد دخول (عن) على (الكاف) فصارت اسماً مجروراً بـ(عن).

فيأتي (**خلا**) حرفاً، وعندئذ يكون جاراً للمستثنى؛ كقولنا: جاء القوم خلا زيدٍ.

ويأتي فعلاً متعدياً فينصب المستثنى على أنه مفعوله؛ كقولنا: قاموا خلا زيداً.

وأنت بالخيار بين أن تعتبرها حرفاً فتجرّ بها، أو فعلاً فتنصب بها إلا إذا دخلت عليها (ما) فتتعين للفعلية، ويجب أن ينصب ما بعدها. كقول لبيد:

ألا كلُّ شيءٍ ما خلا اللهَ باطلُ　　　وكلُّ نعيمٍ لا محالةَ زائلُ

أما (**حاشا**) فأكثر أحوالها أن تكون حرفاً، فتجرّ هي الأخرى ما بعدها. تقول: هلك الناس حاشا الصالحين. على أن الصالحين مجرور بحاشا، وعلامة جرها الياء بدلاً عن الكسرة.

وتأتي في النادر فعلاً فتنصب ما بعدها، وذلك كالمثال السابق على أن تكون (الصالحين) عندئذ منصوباً بالياء على أنه مفعول به لحاشا.

وأمّا (**عدا**) فالقول فيها كالقول في (خلا) تماماً؛ كقولنا: (جاء القوم عدا زيدٍ) و(عدا زيداً)، و(جاء القوم ما عدا زيداً).

# القسم الثاني

# حروف العطف

**وهي ثلاثة أنواع:**

**النوع الأول:** يدلُّ على تشريك الحكم بين المعطوف والمعطوف عليه. وأدوات هذا النوع هي: ( الواو، الفاء، ثم، حتى ).

**النوع الثاني:** يدلُّ على ترديد الحكم بين المعطوف والمعطوف عليه. وأدواته هي: (أو، إما، أم).

**النوع الثالث:** يدلُّ على حصر الحكم في المعطوف، وسلبه عن المعطوف عليه. وأدواته: (بل، لكن، لا).

فلنتكلَّم عن كلٍّ واحدٍ من هذه الأنواع بالقدر الذي يتعلَّق بهذا الفن.

**النوع الأول:** وهو الذي يدلُّ على تشريك الحكم بين المعطوف والمعطوف عليه.

(**الواو**) تدلُّ فيما ذهب إليه جماهير علماء العربية على مطلق الجمع، أي على مطلق التَّشريك بين كلٍّ من المعطوف والمعطوف عليه في الحكم، بقطع النظر عن ملاحظة أي ترتيب بينهما.

وقد استدلَّ الجمهور على أنها تدلُّ على مطلق الجمع بأنها قد وردت عاطفةً الشيء على مصاحبه، كقوله تعالى: ﴿ فَأَنجَيناهُ وَأَصْحابَ ٱلسَّفِينَةِ ﴾ [العنكبوت: ١٥] كما وردت عاطفة الشيء على سابقه؛ كقوله تعالى: ﴿ يا أَيُّها الَّذينَ آمَنوا ارْكَعوا واسْجُدوا ﴾ [الحج: ٧٧].

ووردت عاطفة الشيء على لاحقه؛ كقوله تعالى: ﴿ كَذَلِكَ يوحي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ العَزيزُ الحَكيمُ ﴾ [الشورى: ٣].

فقد دلَّ ذلك على أن الواو العاطفة يصلح أن يعطف بها في هذه الأحوال الثلاثة، وأنها لا تدلّ على واحدةٍ منها بخصوصها، وهذا معنى كونها دالَّة على مطلق الجمع.

غير أن بعض العلماء ذهبوا إلى أن الواو دالة على الترتيب، ومنهم الفرّاء وثعلب والشافعي، فيما رويَ عنه. واستدلُّوا بما ورد في الحديث الصحيح عن حَجِّ النَّبيِّ ﷺ أَنَّه لمَّا فرغ من الطواف وانصرف إلى المسعى، بدَأَ بالصَّفا قائلاً «أَبْدَأُ بِما بَدَأَ اللهُ بِهِ»[1]، إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الصَّفا والمَرْوَةَ مِنْ شَعائِرِ اللهِ ﴾ [البقرة: ١٥٨] فدلَّ على أنَّ الواو عبَّرت عن أَسبقيةِ الصَّفا على المرْوَة. كما استدلوا بقوله تعالى: ﴿ يا أَيُّها الَّذينَ آمَنوا ارْكَعوا واسْجُدوا ... ﴾ [الحج: ٧٧] وقد راعى النَّبيُّ ﷺ في فعله هذا الترتيب بين الركوع والسجود، وليس ذلك إلا لأنه قد فهم من الواو الدلالة على الترتيب.

كما استدلُّوا بقول عُمَرَ رضي الله عنه، وقد أنْصَتَ إلى الشاعر يقولُ:

هريـــرةَ وَدِّعْ إِنْ تجهَّـــزْتَ غاديـــاً كَفَى الشَّيْبُ والإِسْلامُ لِلْمرْءِ ناهيًا[2]

(لو قَدَّمْتَ الإِسلامَ عَلَى الشَّيْبِ لأَجَزْتُكَ). فدلَّ ذلك على أَنَّ عُمَرَ رضي الله عنه إنما فهم من الواو الترتيب، ولولا ذلك لما أنكر مطلق الجمع بين الشيب والإسلام في الحكم. وعمر رضي الله عنه من علماء العربية وحجَّة فيها.

**ونقول في التعليق على أدلة كل من الجمهور والفريق الآخر:** إن القول بأن الواو لمطلق الجمع لا ينافي أن تأتي جامعة بين أمرين، دلّ الدليل الخارجي على ترتيب

---

[1] جزء من حديث الحج الذي رواه جابر بن عبد لله رضي الله عنهما، وأخرجه مسلم في الحج، باب حجة النبي ﷺ (١٢١٨).

[2] البيت لسحيم عبدِ بني الحسحاس، يراجع ديونه، وشرح المفصل لابن يعيش: ٨٤/٧.

بينهما، إذ الواو عند الجمهور لمطلق الجمع، أي دالة على الجمع بين المتعاطفين دون قيد ترتيب أو عدمه، لا للجمع المطلق، أي لا للجمع المقيد بعدم الترتيب.

وعليه فإن قول الله تعالى: ﴿ يا أَيُّها الَّذينَ آمَنوا ارْكَعوا واسْجُدوا ﴾ [الحج: ٧٧]، ليس نقضاً لكلام الجمهور، لأن الدليل الخارجي - وهو مجيء جبريل يُعلِّمُ رَسولَ اللهِ ﷺ كَيْفيَةَ الصَّلاةِ - دَلَّ على أَنَّ الركوع قبل السجود، أي أَنَّ النَّبيَّ ﷺ رَتَّب بينهما بناء على إِشارَةِ جبريل عليه السلام، لا بناء على فهمه لمعنى الترتيب من الواو.

وأما قول النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم مُشيْراً إلى الصَّفا: «أَبْدَأُ بِما بَدَأَ اللهُ بِهِ»، فليس ذلك نصّاً منه ﷺ على أن الواو تفيد الترتيب، بل لعل النَّبيَّ ﷺ استشعر في تقديم كلمة الصفا دلالة على مزيد قداسة لها. وهذا شيءٌ مختلفٌ عن معنى الترتيب بين المتعاطفين بواسطة أداة العطف.

وكذلك اعتراض عُمَرَ رضي الله عنه على قول الشاعر: (كَفَى الشَّيْبُ والإِسْلامُ لِلْمَرْءِ ناهيًا)، فهو إنما أَنْكر عليه سوء الأدب مع الإسلام، إذ قرن الشاعر بينه وبين الشيب، ثم أَخَّر الإسلام عن الشيب في الرُّتْبةِ. وليس من شرط سوء الأدب في ذلك أن تدلَّ الواو على الترتيب، بل يكفي لذلك سوء التَّرْتيبِ اللَّفظي وحده.

(**الفاء المفردة**): وهي تدلّ على الترتيب والتعقيب، كما تدلّ على السببية في بعض الأحيان.

ثم إن التعقيب يكون في أكثر الأحيان تعقيباً معنوياً، أي متعلقاً بمضمون الكلام، ويكون في بعض الأحيان تعقيباً ذِكْرياً، أي متعلقاً باللفظ فقط، وصورته أن يعطف مفصّل على مجمل.

واعلم أن المراد بالتعقيب حصول المعطوف عقب المعطوف عليه دون تراخ. ولكن التعقيب في كل شيء بحسبه.

مثاله: (تزوَّج فلانٌ فولِدَ لَه)، وقول الله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَتُصْبِحُ الأَرْضُ مُخْضَرَّةً ﴾ [الحج: ٦٣]، وقوله تعالى: ﴿ وَدَخَلَ الـمَدِينَةَ عَلَى حِينِ غَفْلَةٍ مِنْ أَهْلِها فَوَجَدَ فيها رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلانِ ﴾ [القصص: ١٥].

فهذه أمثلة للتعقيب المعنوي، والتعقيب في كل مثال منها بحسبه، أي أن الفاصل الزمني الذي لابدَّ منه بين المتعاطفين بحكم العرف أو السنة الإلهية لا يعدّ تراخياً يخدش من معنى التعقيب.

ومثال التعقيب الذِّكْري قول الله ﷻ: ﴿ فَأَزَلَّهُما الشَّيْطانُ عَنْها فَأَخْرَجَهُما مِمَّا كانا فيهِ ﴾ [البقرة: ٣٦] وقوله: ﴿ فَقَدْ سَأَلوا موسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقالوا أَرِنا اللَّهَ جَهْرَةً ﴾ [النساء: ١٥٣]، فإن التعقيب الذي بين المتعاطفين في كل من هذين المثالين تعقيبٌ ذِكْرِيٌ، لا يعني إلا ذكر التفصيل بعد الإجمال. أما المعنى الذي يتضمن الكلام فلا انفصال فيه بين المتعاطفين ولا ترتيب، فضلاً عن التعقيب أو التراخي.

ومثال ما انضم إليه مع التعقيب معنى السببية قول الله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَتُصْبِحُ الأَرْضُ مُخْضَرَّةً ﴾ [الحج: ٦٣]، وقوله تعالى: ﴿ فَوَكَزَهُ موسَى فَقَضَى عَلَيْهِ ﴾ [القصص: ١٥].

فإن الفاء دالَّةٌ في هذين المثالين (بالإضافة إلى ما تدلُّ عليه من الترتيب والتعقيب) على سببية المعطوف عليه للمعطوف. ومثله: (زَنى ماعِزٌ فَرُجِمَ)، و(طَلَّقَ فُلانٌ زَوْجَتَهُ البَتَّةَ فَحَرُمَتْ عَلَيهِ).

(**ثُــمَّ**) وهي تَدلُّ في الأصل على ثلاثة أشياء: التشريك في أصل الحكم، الترتيب، التراخي. ومثاله قوله تعالى: ﴿... فَإِنَّا خَلَقْناكُمْ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ ﴾ [الحج: ٥]، وقوله تعالى: ﴿... فَأَحْياكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْييكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعونَ ﴾ [البقرة: ٢٨].

والصحيح أن كل مثال خرجت فيه (ثم) عن هذا المعنى، فإنما هو من قبيل التجوز الذي اقتضته قرينة ما.

(**حتى**) وإنما نتكلَّم عن حتى العاطفة، وهي تدلُّ على ما تدلُّ عليه الواو، أي دون ترتيب ولا تعقيب، وتنفرد عنها بأنها تَدلُّ على أنَّ ما بعدها من تمام ما قبلها أو جزء منها.

مثال الأول: (قَدِمَ الحُجَّاجُ حَتَّى المشاةُ). فإن المشاة من الحجاج من تمامهم. وإن لم تكن بين الحجاج على اختلافهم علاقة جزئية.

ومثال الثاني: (أَكَلْتُ السَّمَكَةَ حَتَّى رَأْسَها). فإنَّ رأْسَ السمَكَةِ جُزْءٌ منها.

وقد ذكر ابن هشام ضابطاً لهذا المعنى الذي تنفرد به (حتى) فقال: (والذي يضبط ذلك أنها تدخل حيث يصح دخول الاستثناء وتمتنع حيث يمتنع)[1] فلا يجوز أن تقول: (جاءَ الطُّلابُ حتَّى الأَساتِذة)؛ إذ لا يجوز لك أَنْ تَستثني الأساتذةَ مِنَ الطُّلابِ.

ثم إنَّ (حتى) هذه هي العاطفة. أما التي تكون لانتهاء الغاية فقد سبق الحديث عنها.

**النوع الثاني**: وهو الذي يدلّ على ترديد الحكم بين المعطوف والمعطوف عليه. فنتكلَّم عن أدواته بالقدر الذي يتعلَّق به بحث الأصوليين:

( **أو** ): وهي إما أن تدخل في الجملة الخبرية أو في الجملة الطلبية.

فأما التي تدخل في الجملة الخبرية فتأتي لأحد معنيين: الشك أو الإبهام

مثال الأول (الشك): قوله تعالى: ﴿ لَبِثْنا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ﴾ [المؤمنون: ١١٣]، فإن (أو) في الآية توضح شك المتكلم في مدة اللبث.

---

[1] تحفة اللبيب على مغني اللبيب: ١٨٨/١.

ومثال الثاني (الإبهام): قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [سبأ: ٢٤] فإن هذا الترديد أمرٌ من الله لرسوله ﷺ أن يخاطب به المشركين. فهو ليس نابعاً من الشك، وإنما هو إبهام على المشركين سيق مساق التهديد والاعتذار.

وأما التي تدخل في الجملة الطلبية فتأتي لأحد معنيين: التخيير أو الإباحة

١- التخيير بين شيئين بحيث يمنع الجمع بينهما: مثاله قولنا: تَزَوَّجْ هِنْداً أو أُخْتَها. فمن الواضح أن الجمع بين الأختين ممتنع، فـ(أو) إذن دالَّةٌ على التخيير بينهما، بحيث تَدلُّ الجملة على أن المخاطب لا يملك أن يجمع بينهما، ولكنه يملك إذا شاء أن لا يتزوج واحدة منهما. ومثله قولك: أعط هذا الثوب لزيد أو لخالد.

٢- الإباحة: وهي التي تقع بين أمرين يجوز الجمع بينهما، نحو (جالِسِ العُلماءَ أو الصَّالحينَ)، فواضح أنَّ مقصود المتكلِّم توجيهُ المخاطبِ إلى أنْ لا يخلي نفسه عن مجالسة أحدِ هذين الفريقين، وهو يعني بالبداهة أنَّه لا مانع من أنْ يجالس كِلا هذين الفريقين.

ولنتساءل بناء على هذا: بأي المعنيين تفسير (أو) في قوله تعالى عن كفارة الحنث باليمين: ﴿ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعامُ عَشَرَةِ مَساكِينَ مِنْ أَوْسَطِ ما تُطْعِمونَ أَهْليكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ [المائدة: ٨٩].

والجواب: أنَّ الجمهور على أنَّ (أو) هنا للتخيير لا للإباحة. فإن من غير الممكن أن يجمع الحانث بين هذه الأمور الثلاثة على وجه الكفارة. ذلك لأنه إذا أطعم عشرة مساكين فقد أصبح الأمران الآخران صدقة مبرورة لا كفارة واجبة.

بقي أن ننبه إلى أن (أو) إذا دخلت بعد (لا الناهية)، دَلَّتْ عندئذٍ على النهي عن فعل الجميع، وبطل معنى الترديد فيها. مثل قوله تعالى: ﴿ وَلا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفورًا﴾ [الإنسان: ٢٤].

( **إمـــا** ) بكسر الهمزة. وهي (إما) الثانية في قوله تعالى: ﴿ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفورًا﴾ [الإنسان: ٣]. والجمهور على أنها عاطفة مثل (أو)، باستثناء قلَّةٍ مِنْ عُلماءِ العَربية منهم ابنُ مالكٍ، فقَدْ قالوا: إنها ليست بعاطفةٍ؛ لِملازمتها غالباً الواو العاطفة، ومن المستبعد دخول أداةٍ عاطفةٍ على مثلها.

ثم إن (إما) هذه تَدلُّ على مثل ما تَدلُّ عليه (أو) طبقاً للتفصيل ذاته. أي فهي تتردد بين معنيي الشك والإبهام إن دخلت في جملة خبرية. وتتردد بين معنيي التخيير والإباحة إن دخلت في جملة طلبية.

( **أم** ) وإنما تكون عاطفة إذا جاءت متصلة، أي بعد همزة الاستفهام أو همزة التسوية :

مثال الأول في قوله تعالى: ﴿ءَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّماءُ بَناها ﴾ [النازعات: ٢٧].

ومثال الثاني قوله تعالى: ﴿ سَواءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لا يُؤْمِنونَ ﴾ [البقرة: ٦].

فأما المنفصلة وهي التي لا تكون مسبوقة بإحدى الهمزتين، بل تأتي في أول كلام جديد فإنما هي للإضراب. مثل قوله تعالى: ﴿ أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَواتِ والأَرْضَ ﴾ [النمل: ٦٠] وواضح أن (أمَّن) هنا مركبة من (أم) و (من) الموصولة.

**النوع الثالث**: وهو ما يقضي بنقل الحكم عن المعطوف عليه إلى المعطوف، وأدواته ثلاثة:

( **بل** ) وهي تأتي للإضراب وللعطف.

فأما التي للإضراب، فهي التي تأتي بعدها جملة، مثل: ﴿ بَلْ تُؤْثِرُونَ الحَياةَ الدُّنْيا﴾ [الأعلى: ١٦].

وأما العاطفة فهي التي يليها لفظٌ مفردٌ، مثل: ما قام زيد بل عمرو.

ثم إنْ تقدَّمها أمرٌ أو إيجابٌ، فهي تجعل ما قبلها كالمسكوت عن حكمه، ويثبت الحكم لما بعدها، مثل: (اضرب زيداً بل عمراً).

وإنْ تقدَّمها نفيٌ أو نهيٌ فهي لتقرير ما قبلها على حالته، وإعطاء ضد حكمه لما بعدها، مثل: (ما قام زيد بل عمرو).

( **لكنْ** ) وتكون عاطفة عند طائفة من النحاة منهم ابن عصفور. وعلى هذا فإذا دخلت عليها الواو فإنها تكون زائدة، مثل: (ما قام زيد ولكن عمرو). وعلى كلٍّ فإنه يشترط لاعتبارها عاطفة أن تأتي بعد نفي أو نهي، فإن جاءت بعد جملة إيجابية فهي عندئذ حرف ابتداء ولابدَّ أن تليها جملة.

( **لا** ) وتكون عاطفة بشروط ثلاثة:

أحدها: أن يتقدمها إثبات.

الثاني: ألا تقترن بعاطف. فإن قلت: جاء زيد لا بل عمرو، فالعاطف حينئذ بل، و(لا) ردّ لما قبلها.

الثالث: أن يتعاند متعاطفاها. فلا تقول: جاءني رجل لا زيد.

# القسم الثالث

# الحروف المشبهة بالفعل

وهي خمسة: ( إنّ، أنّ، لعلّ، ليت، لكنّ ).

وإنما سميت مشبهة بالفعل، لأنها تعمل كعمله، إذ هي تدخل على المبتدأ والخبر، فتنصب الأول وترفع الثاني. والذي يهمنا في هذا الصدد أن نتبيّن المعنى الذي يدل عليه كل واحد منها:

فأما ( **إنّ** ) فتدلُّ على تأكيد الخبر الذي يأتي وراءها، مثل قوله تعالى: ﴿ إِنَّا إِلَيْكُمْ مُرْسَلُونَ ﴾ [يس:١٤].

كما أنها قد تأتي حرف جواب بمعنى (نعم)، وهي في هذه الحالة لا تكون من الأحرف المشبهة بالفعل، مثاله قول الشاعر:

ويقلن: شيبٌ قد علا ... ك وقد كبرت فقلت: إنّه

أي: فقلت نعم.

وأما (أنّ) فهي أيضاً تَدلُّ على المعنى ذاته، وإنما الفرق بين مكسورة الهمزة ومفتوحتها، أنَّ الأولى تأتي في أول الكلام، أما الثانية فتأتي بعد الفعل، حيث تؤوّل مع ما بعدها بمصدر، ويكون معمولاً للفعل قبلها، مثل: (عَلِمْتُ أَنَّ اللهَ عَلى كُلِّ شَيءٍ قَدير)، أي (عَلِمْتُ قُدْرَةَ اللهِ عَلى كُلِّ شَيءٍ).

وربما خُفِّفَتْ (إنّ) و(أنّ) بسكون النون، فيبقى المعنى ذاته.

أما عملها ففيه تفصيل ليس هذا محل بحثه.

أما ( **لعلّ** ) فتدلّ على توقُّع الشيء، سواء أكان على وجه الرغبة والرجاء، أم على وجه الكراهية والإشفاق. ولا تدخل إلّا على ما يمكن وقوعه.

مثال ما يدل على التوقع على وجه الطلب والرغبة قوله تعالى: ﴿ لا تَدْري لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا ﴾ [الطلاق: ١].

ومثال ما يدل على التوقع على وجه الإشفاق قوله تعالى: ﴿ فَلَعَلَّكَ باخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثارِهِمْ ﴾ [الكهف: ٦]، واستعمال (لعلّ) هنا للدلالة على الإشفاق لا يستقيم إلا على أساس المجاز والمشاكلة.

فإذا قلت: إن الله تعالى قال على لسان فرعون: ﴿ لَعَلّي أَبْلُغُ الأَسْبابَ * أَسْبابَ السَّمٰوٰتِ ﴾ [غافر: ٣٦ - ٣٧] ومن المعروف أن بلوغه أسباب السماوات غير ممكن، فكيف ساغ إدخال لعلّ عليه؟ فالجواب: أن الآية تصور جهل فرعون وغروره وإنما هو يظن أن ذلك ممكن، فجاء التعبير بلعل منسجماً مع تصوره وجهله.

ثم إنَّ (لعل) تأتي بمعنى (عَسى)، أي متمحّضة للرجاء وطلب المرغوب، عندما تدخل (أنْ) على خبرها. مثاله: قول رسول الله ﷺ لمعاذ وقد أرسله إلى اليمن: «لَعَلَّكَ أَنْ تَمُرَّ بِمَسْجِدي هَذا، وَقَبْري»[1].

فقد تمحَّضَتْ (لعل) هنا للرجاء، بدلالة دخول أن على خبرها وهو جملة: تمر ...

وأما ( **ليت** ) حرف تمنٍّ. ولذا فهي لا تدخل إلا على المستحيل، فإن دخلت على ما هو ممكن الحصول، مثل لعلّ، فإنما هو على سبيل المشاكلة والمجاز، مثاله قوله تعالى: ﴿ ياليْتَني كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفوزَ فَوْزًا عَظيمًا ﴾ [النساء: ٧٣] وقول الشاعر:

أَلاَ لَيْتَ الشَّبابَ يَعودُ يَوْمًا ... فَأُخْبِرَهُ بِما فَعَلَ الـمَشيبُ[2]

---

[1] أخرجه أحمد في مسنده، رقم (٢٢٠٥٢).

[2] هذا البيت لأبي العتاهية، وقد أورده ابن هشام في مغني اللبيب بلفظ: فيا ليت الشباب...

وأما ( **لكنّ** ) بتشديد النون، فتدلُّ على الاستدراك. وهو أن تنسب لما بعدها حكماً مخالفاً لما قبلها. ولذلك لا يستقيم معناها إلا بأن يتقدمها كلام مناقض لما بعدها. نحو: (ما هذا ساكناً لكنّه متحرك). و(ما هذا أبيضَ لكنه أسود)[1].

---

[1] انظر مغني اللبيب لابن هشام: (١/ ٣١٥) طبعة دار الفكر بتحقيق الدكتور مازن المبارك والأستاذ محمد علي حمد الله.

# القسم الرابع

# أحرف النفي

وهي: ( ما، لا ، لم ، لمّا ، لن ، إنْ بالتخفيف ).

فأما ( **ما** ) فلنفي الحال، أو الماضي القريب من الحال.

مثال الأول قوله تعالى: ﴿ ما وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَما قَلَى ﴾ [الضحى: ٣] وأكثر علماء العربية على أنها إذا دخلت على المضارع تمحَّضَتْ لنفي الحال.

وأما ( **لا** ) فالنافية منها تنفي الحال والمستقبل، نحو: ﴿لاَ يُحِبُّ اللَّهُ الجَهْرَ بِالسّوءِ مِنَ القَوْلِ إِلاَّ مَنْ ظُلِمَ﴾ [النساء: ١٤٨].

ثم إنها إن دخلت على الاسم: فإن كان مفتوحاً، تعّين أن يكون نفي (لا) عاماً شاملاً للجنس كله كقولك: لا رجل في الدار، وكقوله تعالى: ﴿ لاَ خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْواهُمْ ﴾ [النساء: ١١٤]. ويترتب على ذلك أنه لا يصح لك أن تقول: لا رجل في الدار، بل رجلان. وإنما لك أن تقول: بل امرأة.

أما إن كان الاسم بعدها مرفوعاً فهي، أي (لا) عند إذ بمعنى ليس. فيحتمل أن تكون نافية للجنس كله، كالمثالين السابقين، ويحتمل أن تكون لنفي الوحدة، فلك في الحالة الثانية أن تقول لا رجلٌ في الدار، بل رجلان ...

أما ( **لا** ) الناهية، فهي التي تأتي في سياق الإنشاء، كقوله تعالى: ﴿ لاَ تَرْفَعوا أَصْواتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ ﴾ [الحجرات: ٢] ومجال شرح معنى النهي وأثره الشرعي في باب النهي سبق بيانه.

أمـا ( **لم** ) فهـي تـدخل علـى المضـارع، وتقلـب معنـاه ماضـياً، كقولـه تعـالى: ﴿ وَلَمْ أَكُـنْ بِـدُعائِكَ رَبِّ شَـقِيًّا ﴾ [مـريم: ٤] أي مـا كنـت فيمـا مضـى شقيّاً بدعائي لك.

ثم إنها تمتاز بثلاث صفات:

الأولى: أن منفـيّ ( لم ) لا يشـترط فيـه أن يكـون مسـتمر النفـي إلى الحـال. بـل يحتمـل أن يكـون نفيـه متصـلاً إلى الحـال، كمـا في الآيـة السـابقة، ويحتمـل أن ينقطـع نفيـه كقولـه تعـالى: ﴿ هَـلْ أَتَـى عَلَـى الإِنْسـانِ حـينٌ مِـنَ الـدَّهْرِ لَمْ يَكُـنْ شَيْئًا مَذْكورًا ﴾ [الإنسان: ١].

الثانيـة: أن منفيّ (لم) قـد يكـون زمـن النفـي فيـه قريبـاً مـن الحـال، وقـد يكـون بعيـداً عنـه، فلـك أن تقـول: لم يـأت الطالـب اليـوم، ولـك أن تقـول: لم يـأت الطالب في العام الماضي.

الثالثـة: أن منفـيَّ (لم) غـير متوقـع الثبـوت أو عدمـه، أي فاسـتمرار النفـي المعبر عنه بلم أو زواله شيء مسكوت عنه ولا دلالة في (لم) على شيء منه.

وأما ( **لـــمّا** ) فهي أيضاً تـدخل علـى المضـارع وتقلبه ماضياً، كقوله ﷻ: ﴿كَـلّا لَمّـا يَقْـضِ مـا أَمَـرَهُ ﴾ [عبس: ٢٣] وقولـه ﷻ: ﴿ بَـلْ لَمّـا يَـذوقوا عَـذابِ ﴾ [ص: ٨].

وتمتاز (لما) بعكس الصفات الثلاث التي تتصف بها (لم):

- فيشترط أن يكون المنفيّ بها مستمر النفي إلى الحال.
- ويقتضي ذلك أن يكون زمن النفي قريباً ابتداء أو استمراراً.
- كمـا أنَّ المنفـيَ بهـا يُتوقَّـع ثُبوتُـه علـى خِـلافِ (لم)، فقولُـه تعـالى: ﴿ بَـلْ لَمَّا يَذُوقوا عَذابِ ﴾ [ص: ٨]، يدلُّ على أَنَّ ذَوْقَهم لِلعذابِ مُتوقَّعٌ.

وأمّا ( **لـــن** ) فهي تـدخل علـى المضـارع، وتوجـه نفيـه إلى المسـتقبل، علـى عكـس (لم) و (لـمّا)، كقولـه تعـالى: ﴿ فَلَـنْ أَبْـرَحَ الأَرْضَ حَـتَّى يَـأْذَنَ لي أَبي ﴾ [يوسف: ٨٠].

وهل تدلّ (لن) على تأكيد النفي للمستقبل أو على تأبيده؟

قـال ابـن هشـام[1]: (ولا تفيـد لـن توكيـد النفـي، خلافـاً للزمخشـري في كشّـافه، ولا تأبيده خلافاً له في أنموذجه[2] وكلاهما دعوى بلا دليل.

قيـل: ولـو كانـت للتأبيـد لم يقيـد منفيهـا بـاليوم في ﴿ فَلَـنْ أُكَلِّـمَ اليَـوْمَ إنسـيّاً﴾ [مـريم: ٢٦] ولكـان ذكـر الأبـد في قولـه: ﴿ وَلَـنْ يَتَمَنَّـوْهُ أَبَـدًا ﴾ [البقـرة: ٩٥] تكراراً، والأصل عدمه).

---

[1] في مغني اللبيب (١ / ٣١٤ ) طبعة دار الفكر، بتحقيق الدكتور مازن المبارك والأستاذ محمد علي حمد الله.

[2] الكشاف والأنموذج كتابان لجار الله الزمخشريّ.

# القسم الخامس

# أحرف الجواب

وهي أربعة: (بلى، نعم ، إنّ ، جيْرِ ).

وإنما ورد في القرآن منها الحرفان الأولان فقط.

فأمّا ( **بلى** ) فيختص بالنفي. أي لا يأتي إلا بعده. ثم إما أن يكون نفياً إخبارياً مجرداً أو نفياً إنشائياً مقروناً بالاستفهام.

ووظيفة (بلى) عندئذ أن تدلّ على إبطال النفي، وإثبات نقيضه، مثل قوله تعالى: ﴿ زَعَمَ الَّذينَ كَفَروا أَنْ لَنْ يُبْعَثوا قُلْ بَلَى وَرَبّي لَتُبْعَثُنَّ ﴾ [التغابن: ٧]، ومثل قوله تعالى: ﴿ أَيَحْسَبُ الإِنْسانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظامَه * بَلَى قادِرينَ عَلَى أَنْ نُسَوّيَ بَنانَهُ ﴾ [القيامة: ٣ - ٤]

فقد دَلَّتْ (بلى) في الآية الأولى على أن انتفاء البعث باطل، وأن الثابت هو نقيضه وهو وقوع البعث. ودَلَّت الآية الثانية على بطلان النفي المسؤول عنه، وثبوت نقيضه، وهو جمع الله لعظام الإنسان وإعادة تأليفها كما كانت.

وأما ( **نعم** ) فتأتي بعد كل من الإثبات والنفي والاستفهام.

- فإن جاءت بعد الإثبات دَلَّتْ على التصديق، أي على تصديق مضمون الجملة، وهو المعنى الإيجابي، كقولك: نعم، لمن قال لك: جاء خالد.

- وإن جاءت بعد النفي دَلَّتْ على تصديق النفي، أي على تصديق مضمون الجملة، وهو المعنى السلبي، كقولك: نعم بعد قول الله تعالى: ﴿ وَما أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ في القُبورِ ﴾ [فاطر: ٢٢].

- وإن جاءت بعد الاستفهام دَلَّتْ على تصديق المعنى الذي دخل عليه الاستفهام، إن إثباتاً فإثبات وإن نفياً فنفي. مثال ذلك قول الله ﷻ: ﴿ فَهَلْ وَجَدْتُمْ ما وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقّاً قالوا نَعَمْ ﴾ [الأعراف: ٤٤] أي: وَجَدْنا ما وَعَدَ رَبُّنا حَقّاً.

ومثاله أيضاً قولك: (نَعَمْ)، لمن قال لك: (أَمَا قَرَأْتَ هَذا الكِتاب؟) أي: لم أقرأ هذا الكتاب.

وأما ( **إنَّ** ) و( **جَيْرِ** ) فاستعمالهما نادر.

ثم إنّ (جير) لا تستعمل إلا بمعنى الجواب.

أما (إنّ) فهي في الأصل حرف مشبه بالفعل تَدلُّ - كما تعلم - على تأكيد مضمون الجملة التي تدخل عليها، ولكنها تأتي أيضاً جواباً في بعض الأحيان.

وهما لا يستعملان إلا بمعنى (نعم) أي فلا يقومان مقام (بلى).

مثال استعمال (إنَّ) أداة جواب قول الشاعر:

ويقلنَ: شيبٌ قد علا ... كَ وقد كَبِرْتَ، فقلتُ: إنه

أي فقلت: نعم.

ومثال (جير) قول الشاعر:

وقلن على الفردوس أول مشرب ... أجل جَيْرِ إن كانت أبيحت دَعاثِرُه[1]

ولم يقع في القرآن ولا السنة - على ما نعلم - استعمال هذين الحرفين للجواب.

---

[1] البيت لمضرس بن ربعي، والفردوس: روضة باليمامة، (جير) هنا جاءت تأكيداً لأجل [انظر تحقيق د. مازن المبارك وأ. محمد علي حمد الله لمغني اللبيب]. والدعثور: الحوض المتثلم.

والمهم في هذا أن تعلم أن الفرق بين كل من: (نعم) و(بلى).

وخلاصة الفرق كما أوضحنا :

أن (نعم) تأتي بعد كل من الإثبات والنفي والاستفهام. وهي تدلّ على تصديق الجملة على ما هي عليه، إن إثباتاً فإثبات، أو نفياً فنفي، أو استفهاماً فهي تصديق للجملة التي دخل عليها الاستفهام كيفما كانت.

وأما (بلى) فلا تأتي إلا بعد الجملة المنفية إخباراً أو استفهاماً، ووظيفة (بلى) عندئذٍ أَنْ تَدلَّ على إبطال النفي وإثبات نقيضه.

# الباب الثاني

# البيـــــان

## معناه ، وأنواعه

### الفصل الأول : معنى البيان ومسائله

### الفصل الثاني : أنواع البيان

# الفصل الأول

# معنى البيان ومسائله

## المبحث الأول

## معنى البيان ومجالاته أسبابه

## المبحث الثاني

## مسائل البيان

# المبحث الأول
# معنى البيان ومجالاته أسبابه

**١- معنى البيان:** جرى معظم علماء الشريعة الإسلامية في تعريفهم للبيان على ترديده بين معان ثلاثة، كلها يدور حول محور اللفظ الذي يراد إيضاحه:

**المعنى الأول:** المدلول المصدري، وهو التعريف والإعلام. فقالوا بناء على ذلك: (هو إخراج الشيء عن حيز الإشكال إلى حيز الوضوح والتجلي).

**المعنى الثاني:** النتيجة التي تستقر في الذهن بعد المعنى المصدري الأول، وهي العلم أو الظن الحاصل عن دليل. فقالوا بناء على ذلك: (إنه العلم أو الظن الحاصل عن دليل).

**المعنى الثالث:** الأداة التي يتحقق بها المعنى المصدري الأول، وهي وسيلة البيان والإيضاح، سواء كانت نصاً أو فعلاً أو إقراراً. فقالوا بناء على ذلك: (إنه الدليل الذي أخرج الشيء عن حيز الإشكال).

وقد اعتمد المعنى الأول أبو بكر الصيرفي من أصحاب الشافعي، وتابعه عليه طائفة من الأصوليين. واعتمد المعنى الثاني أبو عبد الله البصري، وبعض المعتزلة. واعتمد المعنى الثالث القاضي أبو بكر الباقلاني والإمام الغزالي وأكثر المعتزلة، وهو الراجح عند جماهير الأصوليين على ما نقله الآمدي[1].

قالوا: لأن المعنى المصدري لا يصدق بالجملة التي جاءت واضحة بيّنة لأول مرة. إذ لا يقال عنها: أن فيها إخراجاً لشيء عن حيز الإشكال إلى الوضوح مع أن مثل هذه الجملة يطلق عليها اسم البيان، وقالوا: ولأن المعنى الثاني قد لا يوجد مع وجود ما

---

[1] الإحكام للآمدي: ٢/١٢١.

يسمى بياناً، إذ قد يرد النص المبين بالإجماع، ثم لا تتحقق معه نتيجة العلم أو الظن بالنسبة لكثير من الأشخاص وكثير من الأحوال، فلم يبق إلا اعتماد المعنى الثالث الذي هو أداة الإيضاح. ويصبح **تعريف البيان** المعتمد بمعناه الكلي العام: (الدليل الذي أخرج الشيء عن حيز الإشكال)[1] أو هو: (الدليل الذي يوضح مراد الشارع من النص).

أقول: ولعل هذا التعريف الثاني أسلم وأشمل؛ إذ التعريف الأول لا يشمل إلا الدليل الذي يخرج الكلام عن حيز الإشكال، كالخفي والمجمل ونحوها، فأما الدليل الذي يخصِّص العام أو يقيّد المطلق فلا يشمله؛ لأن كلاً من العام والمطلق يعد واضحاً في دلالته اللغوية وليس فيه إشكال يدعو إلى التوقف في فهمه، مع أن الدليل المخصص للعام أو المقيّد للمطلق داخل في حقيقة المعرَّف وهو البيان.

أما تعريفه بأنه: (الدليل الذي يوضح مراد الشارع من النص) فشامل لجميع أنواع البيان.

**٢ - مجالات البيان وأسبابه:**

للبيان بأنواعه التي سنذكرها مجال زماني لا يتعداه، ومجال من حيث المبيَّن لا يتعداه أيضاً.

فأما المجال الزماني؛ محدود بوقت الحاجة إلى العمل بالمبيَّن، أي أنه لم يقع تأخير البيان لشيء من النصوص الشرعية وأحكامها عن وقت الحاجة إلى العمل بها. وسوف نفرد لتفصيل هذا المسألة بحثاً فيما بعد إن شاء الله تعالى.

---

[1] انظر: شرح مختصر المنتهي لابن الحاجب: ١٦٢/٢ والمستصفى للغزالي: ٣٦٤/١ والمنخول للغزالي بتحقيق الدكتور محمد حسن هيتو: ٦٤.

وأما مجاله من حيث المبيَّن (وهو ما يتعلق به البيان): فقد وقع خلاف في تحديده بين مذهب الحنفية والجمهور.

**أما الحنفية:**

فقد قسَّموا الواضح من اللفظ إلى أربع درجات: المحكم، فالمفسر، فالنص فالظاهر. وقد ذهبوا إلى أن كلاً من المحكم والمفسر لا سبيل للبيان إليه؛ إذ هو بيّن بذاته. وليس فيه أي موجب للشك في المعنى الذي يتضمنه نوعاً وتحديداً[(١)].

قالوا: والذي يحتمل البيان من هذه الأنواع الأربعة إنما هو الظاهر والنص. وهذا الثاني أقل تعرضاً له من الأول[(٢)].

فمجال البيان عندهم إذاً، هو الظاهر أولاً، والنص ثانياً. وأما المفسَّر والمحكم فلا يتطرَّق إليه البيان بحال.

**وأما الجمهور ومنهم الشافعية:**

فقد علمت أنهم قسَّموا الواضح لقسمين فقط: النص والظاهر. فقد طووا كلاً من المفسَّر والمحكم تحت ما أطلقوا عليه اسم النص.

ثم قرروا أن كلاً من النصِّ والظاهرِ قابل للبيان.

أما النَّصُّ فبيانه بإمكان دخول التخصيص أو التقييد عليه.

وأما الظاهر فبإمكان طروء التأويل عليه.

---

(١) ارجع إلى تعاريف هذه الأنواع من الواضح عند الحنفية وأمثلتها في ص ١١٦ وما بعدها من هذا الكتاب.

(٢) ينبغي أن نعلم أن الحنفية لا يرون تناقضاً بين أن يكون النص قابلاً للبيان، وقطعي الدلالة. فهو عندهم قطعي الدلالة على المعنى، وبذلك يفترق عن الظاهر، ولكنه يحتمل التأويل والبيان أيضاً، وبذلك يفترق عندهم عن المحكم والمفسر.

ولبيان هذه الحقيقة سنوضح في فصل العموم والخصوص أن التخصيص ليس من عوارض العموم فقط، بل التخصيص ربما دخل على اللفظ الخاص أيضاً، سواء كان من قبيل النص أو الظاهر.

يقول ابن الحاجب في مختصره: (ويطلق التخصيص على قصر اللفظ على بعض مسمياته، وإن لم يكن عاماً ...)[1]

ومن أجل ذلك، آثر الإمام الغزالي في كتابه (المنخول) تعريف أسرار **النص** بأنه: **ما لا يتطرق إليه التأويل.** أي مالا يتطرق إليه من أنواع البيان التأويل الذي هو من خصائص الظاهر. إذ ليست للنص دلالة مرجوحة إلى جانب الاحتمال الراجح، حتى يعرض له التأويل المصحِّح للمعنى المرجوح. أما غير التأويل من أنواع البيان وهو التخصيص والتقييد فغير ممنوع طروؤه على النص[2].

ويقول الغزالي في معرض الرد على من عرَّفَ النص بأنه اللفظ المفيد الذي لا يتطرق إليه الاحتمال: (ولو شرط في النص انحسام الاحتمالات البعيدة، كما قال بعض أصحابنا، فلا يتصور لفظ صريح. وما عدُّوه من الآيات والأخبار، تتطرق إليه الاحتمالات ... فالوجه تحديده بما ذكرناه)[3].

**وثمرة هذا الذي نقوله هي:**

أن جميع ألفاظ الشارع وعباراته قابلٌ للبيان من حيث الجملة عند الجمهور.

---

[1] شرح مختصر المنتهى: ٢/١٣٠.

[2] المنخول للإمام الغزالي بتحقيق الأستاذ الدكتور محمد حسن هيتو: ١٦٦.

[3] ينبغي أن تعلم أننا نعني بالنص المعنى الذي اصطلح عليه الأصوليون، بعد الإمام الشافعي للتفريق بينه وبين الظاهر كما قد رأيت ولا شأن لنا في هذا المقام بكلمة (النص) في اصطلاح الإمام الشافعي فقد كان يعبر به عما يشمل الظاهر والنص. ولذلك كان يقول: إن النص ينقسم إلى ما يحتمل التأويل وإلى ما لا يحتمله.

# المبحث الثاني

# مسائل البيان

وتتعلق بالبيان مسائل نجملها فيما يأتي:

**المسألة الأولى:**

الصحيح أن البيان يمكن أن يكون بقول النَّبيِّ ﷺ وفعله، بل قال الغزالي: (واعلم أن كل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واستبشاره - حيث يكون دليلاً - وتنبيهه بفحوى الكلام على علة الحكم كل ذلك بيان؛ لأن جميع ذلك دليل وإن كان بعضها يفيد غلبة الظن)[1].

وخالف البعض فقالوا: لا يصلح أن يكون الفعل بياناً.

**واستدل الجمهور بدليلين:**

**أولهما:** قوله عليه الصلاة والسلام: «صَلُّوا كَما رَأَيْتُموني أُصَلِّي»[2]، و«لِتَأْخُذوا مَناسِكَكُمْ، فَإِنِّي لا أَدْري لَعَلّي لا أَحُجُّ بَعْدَ حَجَّتي هَذِه»[3] فقد لفت النَّبيُّ ﷺ بذلك أنظار المسلمين إلى أنَّ صلاته الفعلية تعتبر بياناً لكيفية الصلاة التي أمرهم الله بها. ولفت أنظارهم إلى أنَّ حجَّه الفعلي يعتبر بياناً للكيفية التي ينبغي أن يؤدي المسلمون حجهم على أساسها.

أقول: وربما ردّ المخالفون الدليل الأول للجمهور، فقالوا: إن العبرة في البيان بقوله عليه الصلاة والسلام: «صَلُّوا كَما رَأَيْتُموني أُصَلِّي» و«لِتَأْخُذوا مَناسِكَكُمْ» بحيث لو

---

[1] المستصفى: ١/٣٦٧.

[2] البخاري في الأذان، باب الأذان للمسافر إذ كانوا جماعة (٦٣١).

[3] مسلم في الحج، باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر راكباً (١٢٩٧).

لم يقل ذلك لما كان بمجرد فعله الصلاة وأدائه الحج أي قوة بيانية. فثبت إذاً أن البيان من حيث هو، لا يكون فعلاً.

والجواب: أن الجمهور يعتبر قوله ﷺ: «صَلُّوا كَما رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي» ونحوه دستوراً عاماً في هذا الباب.

أي فإذا قال لنا مثل هذا الكلام عن صلاته وحجه، فإنه يعتبر دليلاً على أن سائر أفعاله الأخرى يعتبر بياناً لنا؛ إذ لا فرق بين عبادة وأخرى في هذا الصدد.

**ثانيهما**: ما قاله الآمدي، ونصّه: (من أنَّ الإجماعَ منعقدٌ على أنَّ القول يكون بياناً، والممارسة الفعلية لما احتاج الناس إلى بيانه تكون أدلّ على معرفة التفصيلات، فإنَّ الخبر ليس كالمعاينة. ولهذا كانت مشاهدة زيدٍ في الدار أدلّ على معرفة كونه فيها من الإخبار عنه بذلك)[1].

**المسألة الثانية:**

إذا ورد على المجمل قولٌ وفعلٌ. وكلاهما صالح لأن يكون بياناً له فأيهما يعتبر بياناً؟

**والجواب**: أن المسألة لا تخلو من أن يكون القول والفعل متفقين في الدلالة أو مختلفين فيها. فإن اتفقا في الدلالة، فالمتقدم يعتبر بياناً، والمتأخر يعتبر تأكيداً. ولا يضير في اعتبار المتأخر تأكيداً أن يكون دون المتقدم في قوة الدلالة، لأن التأكيد بالجمل المستقلة لا يلاحظ فيه اشتراط أن يكون المؤكد أقوى، وإنما يلاحظ ذلك في التأكيد غير المستقل[2].

---

[1] الإحكام للآمدي: ٢/١٢٢.

[2] جمع الجوامع وشرحه: ٢/٤٦.

هذا إذا كان قد عرف أن أحدهما متقدم على الآخر، سواء عرف المتقدم أم لم يعرف.

فإن لم يعرف أن أحدهما متقدم على الآخر، قُدِّر أحدهما بياناً، والآخر تأكيداً. ولا حاجة إلى تمييز كل منهما عن الآخر.

وإن لم يتفقا في الدلالة، فالمختار الذي ذهب إليه جماهير الأصوليين، أن القول يعتبر هو البيان مطلقاً؛ أي سواء كان متقدماً أو متأخراً. واستدلوا على ذلك بأمرين اثنين:

**الأول**: أن القول أظهر وأدل في تعيين المراد، إذ الفعل ربما اشتمل على الزوائد من المندوبات[1].

**الثاني**: أن اعتبار القول هو البيان فيه منجاة عن القول بالنسخ، إذ إن مخالفة الفعل تُحمل من دون تكلُّف على ما لا يتعارض مع البيان القولي. فإن الفعل إذا كان مخالفاً للقول بالنقصان عنه، اعتبر ذلك تخفيفاً من الله تعالى في حقه، بخلاف ما لو قلنا بأن الفعل هو البيان، أو أن المتقدم منهما هو البيان، فإن ذلك قد يوقعنا في ضرورة القول بالنسخ.

وذلك كما إذا كان القول متأخراً واعتبرنا الفعل بياناً، فلا مناص عندئذ من اعتبار القدر الذي خالف فيه القول ناسخاً له.

مثاله" ما روي عن إبراهيم بن محمد ابن الحنفية. قال: (طُفْت مَعَ أَبي – وَقَدْ جَمَعَ بَيْنَ الحَجِّ والعُمْرَةِ – فَطافَ لَهُما طَوافَيْنِ، وَسَعَى لَهُما سَعْيَيْنِ، وَحَدَّثَني أَنَّ عَليًّا ﷺ

---

[1] يَرِدُ عليه أنَّه يخالف مقتضى الدليل الثاني من أدلة صحة اعتبار فعل النَّبيِّ ﷺ بياناً وقد سبق ذكره. إذ قيل هناك أن دلالة الفعل أقوى من دلالة القول. والذي أراه أن الدليل الثاني هو المعتمد وهو الأوجه في الباب. فليتأمل!

فَعَلَ ذَلِكَ، وَقَدْ حَدَّثَهُ أَنَّ رَسولَ اللَّهِ ﷺ فَعَلَ ذَلِكَ)[1]، وقد روي عن ابنِ عمَرَ ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ أَحْرَمَ بِالحَجِّ والعُمْرَةِ، أَجْزَأَهُ طَوافٌ واحِدٌ، وَسَعْيٌ واحِدٌ مِنْهُما، حَتَّى يَحِلَّ مِنْهُما جَميعًا»[2].

فأحدُ هذين الحديثين فعْلٌ منه عليه الصلاة والسلام، والآخر قَوْلٌ، وبينهما اختلاف كما قد رأيت. وكلاهما آت بعد قوله ﷻ: ﴿ وَأَتِمّوا الحَجَّ والعُمْرَةَ لِلَّهِ ﴾ [البقرة: ١٩٦] والأمر بإتمام الحج والعمرة في الآية من قبيل المجمل، فأي الحديثين يُعدُّ بياناً للآية؟

حديث ابن عمر هو الذي يُعدُّ بياناً لها، لما ذكرناه. ويُحمَل الطواف الثاني الذي زاده النَّبيُّ ﷺ في حديث عليٍّ على النَّدْبِ، أو على أنَّه واجبٌ في حقِّه خاصَّة.

وخالف أبو الحسين البصري جمهور الأصوليين في هذا، فذهب إلى أن المتقدِّم منهما هو الذي ينبغي أن يكون بياناً. أي فإن كان المتقدِّم هو القول فهو البيان، ومخالفة الفعل له تحمل على ما سبق. وإن كان المتقدم هو الفعل فهو البيان عندئذ، ومخالفة القول له تعتبر نسخاً[3].

**المسألة الثالثة:** كما أن قول النَّبيِّ ﷺ وفعله يكون بياناً، فكذلك إجماع الصحابة على أمره يكون بياناً لما هو ظاهر أو مجمل من عبارات الكتاب أو السنة. وقد تم اتفاق الأئمة على ذلك.

---

[1] عزاه صاحب (نصب الراية) للنسائي في (السنن الكبرى)، ولم أجده في المطبوع، وقد أخرجه بنحوه عن علي ﷺ الدار قطني في السنن (٢/٢٦١) من طُرُقٍ فيها ضعفاء، وقال ابن الجوزي: (لا تثبت). ينظر: التحقيق في أحاديث الخلاف (٢/١٤٩).

[2] الترمذي في الحج، باب ما جاء أن القارن يطوف طوافاً واحداً (٩٤٨) وقال: حديث حسن صحيح.

[3] المعتمد لأبي الحسين البصري: ١/٣٣٩ و٣٤٠.

مثاله: إجماع الصحابة على أن التقاء الختانين مسبب للجنابة وموجب للغسل، وإن لم يكن إنزال من جرائه. فإن هذا الإجماع يكون بياناً لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فاطَّهَّروا﴾ [المائدة: ٦].

أما ما لم يُجمع الصحابة عليه، فهل يكون بيانهم حجة، وكيف؟

والجواب: أن هذه الحالة عائدة إلى مسألة أخرى هي: (هل مذهب الصحابي حجة أم لا؟) وللأئمة فيها خلاف وتفصيل.

وموعد الخوض فيها عندما نشرع في دراسات المصادر الفرعية للتشريع إن شاء الله.

**المسألة الرابعة:** حول تأخير البيان:

وتصوُّر تأخيره لا يخرج عن إحدى حالتين:

- تأخيره عن الوقت المضروب للفعل.
- وتأخيره عن وقت الخطاب إلى وقت الفعل.

فأما تأخيره عن الوقت الذي يجب الفعل فيه، فلم يقع البتة. أي لم يحدث أن خاطب الله تعالى عباده بمجمل من القول مثلاً، ثم جاء الوقت الذي يجب فيه عليهم العمل بمضمون هذا المجمل، وهو لا يزال مجملاً لم يتبيَّن بعد. فلا داعي إلى الخوض فيه بأي بحث.

أما البحث في جواز ذلك عقلاً أو شرعاً، فذلك متعلق بأمور العقيدة والكلام أكثر من أن يتعلق بأصول الفقه وأبحاثه الجوهرية. ومجمل القول في ذلك أنه جائز عقلاً وشرعاً، وذلك على ما هو مذهب جمهور المسلمين من صحة تكليف الله عباده بما لا يطيقون، ولكن ذلك لم يقع على كل حال، كما أوضحنا[1].

---

[1] اعلم أن التكليف بما لا يطاق ينطوي على ثلاث صور: =

وأما تأخير البيان عن وقت الخطاب بالمجمل إلى وقت الفعل فهو جائزٌ، بل هو واقعٌ عند الجمهور. وسيان أن يكون المحتاج إلى البيان مجمل لا ظاهر له، وأن يكون ظاهراً، كالعام الذي لم يتبيّن تخصيصه، أو المطلق الذي لم يتبيّن تقييده.

هذا هو مذهب الجمهور من الشافعية والحنفية وغيرهم.

وخالفت شرذمة يسيرة منهم. ثم اختلفوا فيما بينهم. فمنهم من منع التأخير مطلقاً، ومنهم من منعه بالنسبة لغير المجمل وهو ماله ظاهر. ومنهم من منع التدرج في البيان[1]، وجميع هذه الأقوال مردودة لم يلتفت إليها جمهور الأصوليين بمناقشة أو نظر.

وأقوى ما استند إليه الجمهور فيما ذهبوا إليه من جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الفعل، هو الوقوع الفعلي.

فمن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأَنْفَالِ قُلِ الأَنْفَالُ لِلَّهِ والرَّسولِ فاتَّقوا اللهَ وَأَصْلِحوا ذاتَ بَيْنِكُمْ ﴾ [الأنفال: ١] فقوله تعالى: ﴿ الأَنْفالُ لِلَّهِ والرَّسولِ ﴾

---

= الصورة الأولى: أن يكون مبعث عدم الطاقة الاستحالة العقلية، كالجمع بين النقيضين. وقد تم الاتفاق على عدم جواز التكليف بهذه الصورة.

الصورة الثانية: أن يكون مبعث عدم الطاقة الاستحالة العرفية، كالمسألة التي نحن بصددها، فإن استحالة تنفيذ الأمر المتعلق بمجمل لا تعدو أن تكون استحالة عرفية لإمكان إلهام الله العبد المراد منه. فهذه الصورة تم الاتفاق على عدم وقوع التكليف بها، ولكن وقع خلاف في جواز ذلك فجمهور أهل السنة على الجواز، وذهب المعتزلة إلى عدم جوازه، تطبيقاً منهم لأصلهم الذي انفردوا به وهو القول بالحسن والقبح العقليين.

الصورة الثالثة: أن يكون مبعث الاستحالة فيه علم الله بأن المكلف لا ينصاع له، كإيمان أبي جهل. وقد تم الاتفاق على أن التكليف بهذه الصورة واقع، وأنه لا يعتبر من التكليف بالمستحيل الذي يعذر به المكلف.(شرح العقائد النسفية وحواشيه: ٧٣)

[1] أنهاها صاحب جمع الجوامع إلى ستة أقوال: ٢/٤٨.

يحتاج إلى بيان، إذ ليس واضحاً منه كيفية تقسيمه، ومعنى كونه لله والرسول. ثم إن الرسول ﷺ يبين ذلك بواسطة السنة. وقد روي عن أَبي أُمامَةَ ﷺ قال: «سَأَلْتُ عُبادَةَ ابنَ الصَّامِتِ عَنِ الأَنْفالِ؟ فَقالَ: فينا مَعْشَرَ أَصْحابِ بَدْرٍ نَزَلَتْ، حينَ اخْتَلَفْنا في النَّفَلِ، وَساءَتْ فيهِ أَخْلاقُنا، فانْتَزَعَهُ اللهُ مِنْ أَيْدينا، وَجَعَلَهُ إِلَى رَسولِ اللهِ ﷺ فَقَسَمَهُ رَسولُ اللهِ ﷺ بَيْنَ المُسْلِمينَ عَنْ بَواءٍ. يَقولُ: عَلَى السَّواءِ»[1].

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿ واعْلَموا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسولِ وَلِذي القُرْبَى ﴾ [الأنفال: ٤١]. وإنما أراد بذي القربى بني هاشم وبني المطَّلب، كما تبين ذلك بالسنة، إذ لما منَعَ بني أُميَّة وبني نوفل وسُئلَ عن ذلك قال: «إِنَّا وَبَنو المُطَّلِبِ لا نَفْتَرِقُ في جاهِلِيَّةٍ، وَلا إِسْلامٍ، وَإِنَّما نَحْنُ وَهُمْ شَيْءٌ واحِدٌ» وَشَبَّكَ بَيْنَ أَصابِعِهِ ﷺ[2]. فقد تأخَّر البيان المتعلِّق بمعنى ﴿وَلِذي القُرْبَى﴾ عن وقت الخطاب. وكذلك فإن الآية عامة في كل ما يُغنم، وقد خُصَّت بعد ذلك بحديث الصحيحين[3]: «مَنْ قَتَلَ قَتيلًا لَهُ عَلَيْهِ بَيِّنَةٌ فَلَهُ سَلَبُهُ» وهو متأخر عن نزول الآية. فقد نزلت الآية في غزوة بدر وكان الحديث بمناسبة غزوة حنين.

ومن الأمثلة قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قالَ موسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحوا بَقَرَةً ﴾ [البقرة: ٦٧]، وقد جاء الأمر بها مطلقاً ثم بيَّن تقييدها بما ذكره من أجوبة أسئلتهم. وفيه - كما ترى - تأخير بعض البيان عن بعض، إذ جاء متدرجاً ولم يأت دفعة واحدة.

---

[1] أخرجه أحمد في باقي مسند الأنصار، حديث عبادة بن الصامت ﷺ (٢٢٢٤١).

[2] أخرجه أبو داود في الخراج والإمارة والفيء، باب في بيان مواضع قسم الخمس (٢٩٨٠). وأصله في البخاري في باب فرض الخمس (٣١٤٠)، عن جبير بن مطعم ﷺ.

[3] البخاري في المغازي (٤٣٢٢)، ومسلم في الجهاد والسير (١٧٥١)، عن أبي قتادة ﷺ.

واعترض على هذا المثال بما رواه ابن جرير وابن أبي حاتم عن ابن عباس ﷺ أنه قال: «لَوْ أَخَذوا أَدْنَى بَقَرَةٍ اكْتَفوا بِها لَكِنَّهُمْ شَدَّدوا فَشَدَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ»، وروى البزار عن أبي هريرة مرفوعاً عن النَّبِيِّ ﷺ مثله[1].

وعلى هذا فالإطلاق هو المراد في الآية، ولم يأْتِ التقييد بياناً. ولكنَّه جاء نسخاً لذلك المطلق، عقوبةً لاستهزاء اليهود وكثرة أسئلتهم دون حاجة. فلا شاهد في الآية على هذا الأساس.

وقد ردَّ الآخرون على هذا الاعتراض بما لا طائل فيه، على ما أرى. فغاية الأمر أنَّ هذه الآية لا تصلُح مثالاً لما نحن فيه، وإنما تغني عنه أمثلةٌ أخرى، لا مجال لسردها أو النقاش فيها.

ومن الأمثلة أيضاً أن الله تعالى قال: ﴿ وَأَقيموا الصَّلاَةَ ﴾ وهذا الأمر مجمل كما ترى، ثم جاء تعليم جبريل للنبي عليه الصلاة والسلام كيفية الصلاة في الحديث الصحيح متراخياً.

وقال ﷺ أيضاً: «في سائِمَةِ الغَنَمِ، إِذا بَلَغَتْ أَرْبَعينَ شاةً، شاةٌ»، وقال: «خُذوا عَنِّي مَناسِكَكُمْ»[2]، وهما متراخيان كثيراً عن قوله تعالى: ﴿وَآتوا الزَّكاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] وعن قوله: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ البَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبيل ﴾ [آل عمران: ٩٧]

وهذه أمثلةٌ لا يتطرَّق الاحتمال -كما قال الغزالي[3] - إلى الاستشهاد بها، ولا سبيل إلى إنكارها. وعلى فرض تطرق الاحتمال إلى بعضٍ منها، فإن ذلك لا يمكن أن يكون لجميعها.

---

[1] ينظر: تفسير الطبري، ط هجر (٢/ ٩٨، ١٠٠) والدر المنثور في التفسير بالمأثور (١/ ١٨٩).

[2] أخرجه بهذا اللفظ البيهقي السنن الكبرى (٥/ ٢٠٤) وتقدم تخريجه بلفظه في الصحيح ص (٢٣٧).

[3] المستصفى للغزالي: ٣٧٣/١.

وشبهة المخالفين أن الخطاب بالمجمل مثل الخطاب بالمهمل، أو بلغة لا يفهمها المخاطبون. وذلك عبث تنزه الله تعالى عنه. لابدَّ أن يصاحب المجملَ نصٌ يكشف عنه الإجمال. فلابدَّ للنص الذي يحتاج إلى بيان، كالعام الذي يراد تخصيصه، والمطلق الذي يراد تقييده، من أن يكون بيانه المُخَصِّص أو المقيد مصاحباً له.

**وردُّ هذه الشبهة في إيضاح أمرين اثنين ذكرهما الغزالي:**

**أولهما:** من أين لهم أن قوله تعالى: ﴿وَآتوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصادِهِ﴾ [الأنعام: ١٤١] كالكلام بلغة لا تفهم؟... إنَّ السامع للآية المجملة يفهم أصلَ الإيجاب، ويعزم على أدائه، ثم يلبث ينتظرُ بيانه عندما يحين وقت الحصاد وإيتاء الحق. أما المكالمة باللغة غير المفهومة فالغموض مُطبِقٌ فيها، فالتسوية بينهما تعسُّفٌ وظلمٌ.

**ثانيهما:** أنه يجوز للنَّبيِّ ﷺ أن يخاطِبَ جميع أهل الأرض، من الزنج والترك وسائر الأعاجم بالقرآن، ويشعرهم أنه يشتمل على أوامر، وأن عليهم أن يستعينوا بترجمان يفهمهم تفصيلات الأمور المطلوبة منهم، أو أن يتعلموا من لغةِ القرآن ما يفهمهم ذلك. وإذا كنا نجيز أن يكون الشخص المعدوم مأموراً على تقدير وجوده بعد حين، أفلا يكون الأعجمي مأموراً، على تقدير توافر أسباب البيان بين يديه[1]؟!.

**المسألة الخامسة:** تأخير النَّبيِّ ﷺ للبيان

هل يجوز للنبي ﷺ أن يؤخر تبليغ ما أمر بتبليغه للناس، من الأحكام والعبادات إلى وقت حاجتهم إليه؟

أما الجمهور الذين قالوا بجواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة، فقد قالوا: بجواز ذلك للرسول ﷺ. وأما المخالفون فقد قال أكثرهم: بعدم جواز ذلك هنا.

---

[1] المستصفى للغزالي ٤٧٤/١ بتصرف في العبارة.

دليلهم على ذلك هو انتفاء المحذور من التأخير، وما قرروه في باب الأمر أن صيغة الأمر لا تستدعي الفور ولا التراخي. والمهم في الأمر أن لا يتأخر التبليغ عن الوقت المحدد للفعل المأمور به.

قال الجلال المحلي في شرحه على جمع الجوامع: (وكلام الرازي والآمدي يقتضي المنع في القرآن قطعاً؛ لأنه متعبَّدٌ بتلاوته ولم يؤخِّر ﷺ تبليغه بخلاف غيره ... )[1].

قلت: والآمدي لم يصرِّح في كتابه (الإحكام) بهذا، ولكن الجلال المحلي فهم ذلك على ما يبدو من قول الآمدي: (اختلفوا في جواز تأخير تبليغ ما أوحيَ به إلى النَّبيِّ ﷺ من الأحكام والعبادات. فقَيْدُ الأحكام والعبادات مشعرٌ بأن تبليغ القرآن لم يقع خلاف في وجوب الفورية فيه).

وهذا الذي فهمه الجلال المحلي من الرازي والآمدي هو الذي يفهم من كتب الحنفية أيضاً، ك(مسلم الثبوت) وشرحه. وهو الحقُّ الذي ينبغي فهمه في هذه المسألة، إذ القرآن يقصد للتعبُّد بتلاوته -كما قال المحلي - إلى جانب ما يتضمن من أحكام. فكانت أمانة الرسالة تستدعي الفورية في تبليغه.

وحجة الفئة القليلة المخالفة في هذه المسألة مطلقاً، هي التمسك بقول الله تعالى: ﴿يا أَيُّها الرَّسولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧] قالوا: إن النَّبيَّ عليه الصلاة والسلام كان عالماً بمسؤوليته عن ضرورة تبليغ الأحكام قبل نزول هذه الآية عليه. فلا جرم أن الآية أمرته بهذا المعنى الجديد، وهو حمله على فورية التبليغ.

والجواب: أنَّ الأمر لا يدلُّ على الفورية كما ذكرنا. ثم إن الآية جاءت تقوية وتأكيداً لما هو مستقر في ذهنه عليه الصلاة والسلام من ضرورة التبليغ، شأنها في ذلك

---

[1] شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية البناني: ٢/٧٣، ط: البابي الحلبي.

شأن آيات كثيرة أمرته بما هو متمسِّكٌ به عازمٌ على الاستمرار فيه. ولكنها إنما أمرته به مع ذلك تقوية لعزيمته ومزيداً من الربط على قلبه، كأمره بالصبر على إيذاء المشركين وعدم الالتفات إلى باطلهم والتأثر بوساوسهم.

# الفصل الثاني

# أنـــواع البيـان

## المبحث الأول

## النوع الأول: تخصيص العام

## المبحث الثاني

## النوع الثاني: تقييد المطلق

## المبحث الثالث

## النوع الثالث: تأويل الظاهر

## المبحث الرابع

## النوع الرابع: رفع الإجمال والخفاء



# المبحث الأول

## النوع الأول: تخصيص العام

**الخاص:**

تطلق كلمة الخاص على كل ما عدا العام من الألفاظ الأخرى. فالخصوص أيضاً من عوارض الألفاظ، وقد قيل في تعريفه: اللفظ الدال على مسمىً واحد، سواء كان فرداً أو نوعاً أو صنفاً.

**التخصيص:**

أما التخصيص فهو: قصر اللفظ على بعض أفراده. ويشمل هذا التعريف حالتين:

الأولى: أن يكون اللفظ الذي دخله التخصيص عاماً.

الثانية: أن يكون خاصاً ولكنه دالّ على متعدد. وإذاً فالتخصيص كما يدخل على اللفظ العام، يمكن أن يدخل على كل ما دل على أكثر من فرد واحد.

وقد تكلم العلماء في أن التخصيص واقع في اللغة، وأنه واقع في الشرع أيضاً، وربما أطالوا في ذلك. ولا نرى حاجة إلى الوقوف عند هذا البحث؛ إذ من فضول القول أن نؤكد بأن تخصيص العمومات واقع في اللغة وفي نصوص الشريعة.

**الفرق بين التخصيص والنسخ:**

قلنا إن التخصيص نوع من أنواع البيان. وهذا يعني أن بينه وبين النسخ فرقاً كبيراً؛ ذلك أنَّ النسخ لا يمكن أن يكون مبيَّناً بالمعنى الذي نحن بصدده. فما أبرز معالم هذا الفرق بينهما؟.

يتلخَّص الفرق بين التخصيص والنسخ في أن عملية التخصيص تكشف عما أراده الشارع بالنص الذي دخله التخصيص، منذ البداءة. على حين أن النسخ إخطار

للمكلفين بأن بعض أفراد النص الذي دخله النسخ قد أخرج من عموم مدلولاته، بعد أن كان داخلاً فيه، ولم يعد يشمله. فهو حكم جديد لم يكن موجوداً في مضمون النصِّ السابق الذي طرأ عليه النسخ.

مثال ذلك قوله تعالى: ﴿لا يَتَّخِذِ الـمُؤْمِنونَ الكافِرِينَ أَوْلياءَ مِنْ دونِ الـمُؤْمِنينَ﴾ [آل عمران: ٢٨]، فالمعنى المراد من هذه الآية منذ نزولها النهي عن شيوع الموالاة بين المؤمنين والكافرين، إذا لم تكن هناك ضرورة، ولكن كان لابدَّ من بيان يوضح هذه الإرادة. فجاء قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقوا مِنْهُمْ تُقاةً﴾ [آل عمران: ٢٨] كاشفاً ومبيناً. فهذا هو التخصيص.

والصلاة كانت -كما تعلم - في أول مشروعيتها ركعتين، لا زيادة عليهما في الحضر والسفر. ثم إنها زيدت في الحضر، وأقرت في السفر على ما كانت عليه. فزيادتها في الحضر لم تكن مقصودة من الأمر ابتداء، كما كان الاستثناء مقصوداً في المثال السابق، وإنما هو حكم جديد، جاء فيما بعد. فهذا هو النسخ.

وواضح أننا نبحث الفرق بين التخصيص والنسخ الجزئي للحكم. ولسنا نتحدث عن النسخ الكلي للحكم؛ إذ لا يقع لبس بين التخصيص والنسخ الكلي.

هذه خلاصة الفرق، وثمة تفصيل لهذه الخلاصة، مجال الخوض فيه بحوث النسخ.

**تقسيم العام المخصَّص:**

ينبغي أن نعلم قبل البحث في مسائل التخصيص، أن العام الذي يدخله التخصيص ينقسم إلى قسمين:

**القسم الأول:** العام المخصوص، وهو عامٌ أُريد منه العموم من حيث الشمول اللغوي، ولم يرد منه العموم من حيث الحكم الشرعي، مثاله قوله تعالى: ﴿ فاقْتُلوا الـمُشْرِكينَ حَيْثُ وَجَدْتُموهُمْ ﴾ [التوبة: ٥]. فمن حيث الدلالة اللغوية أريد بالمشركين كل

مشرك، لأن أداة العموم وهي (ال) قد دخلت على الكلمة فجعلتها دالة في اللغة على العموم. ولكن من حيث النظر إلى الحكم الشرعي إنما أريد من المشركين في هذه الآية بعضُهم. أي من عدا المستأمنين والمعاهدين. بدليل ما ورد عليه من التخصيص، في مثل قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ﴾ [التوبة: ٦]. أي فلولا النص المخصِّص لأبقينا اللفظ العام على عمومه استجابة لدلالة اللغة.

**القسم الثاني**: العام الذي أريد به الخصوص، وهو عامٌّ لم يُرَدْ منه العموم، لا من حيث الشمولُ اللغوي، ولا من حيث الحكمُ الشرعي. أي إن الكلمة لم تستعمل منذ البداية على حقيقتها اللغوية:

مثاله قوله ﷻ: ﴿ الَّذينَ قالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعوا لَكُمْ فاخْشَوْهُمْ ﴾ [آل عمران: ١٧٣]. فقد ذهب كثير من علماء التفسير إلى أن المراد بكلمة (الناس) الأولى نعيم بن مسعود الأشجعي، فكانت الكلمة كناية عنه، استعملت على سبيل المجاز. ولذا لم يأت أي مخصص يضيِّق من عموم الكلمة؛ لأن الكلمة قد استعملت في أصل إطلاقها اللغوي على غير وجهها الحقيقي.

والراجح الذي ذهب إليه جمهور الأصوليين: أن كلاً من هذين القسمين، يجوز عند تخصيصه ألا يبقى منه إلا فرد واحد. فاللفظ العام سواء أريد به الخصوص، أو أدخل عليه التخصيص، يجوز أن يستنفد التخصيص كل مفرداته إلى أن يبقى منه فرد واحد فقط.

ونقول: اللفظ العام، احترازاً عن غيره؛ فإن التخصيص لا يجوز أن يقلّص مضمونه حتى لا يبقى منه إلا فرد واحد دائماً، بل ينظر في ذلك إلى نوع اللفظ الذي دخله التخصيص. فإذا كان جمعاً - أي ولم تدخله أداة التعميم - فلابدَّ أن يبقى من

مضمونه بعد التخصيص أقل ما يدلُّ عليه الجمع، وهو ثلاثة على المذهب الراجح، وقيل اثنان. أما إذا كان مفرداً، فلا مانع من أن لا يبقي التخصيص من مضمونه إلا فرداً واحداً[1].

هذا، ولن يتناول حديثنا شيئاً مما يتعلق بالعام الذي أريد به الخصوص. وحسبنا أن نقول: إنه مهما دَلَّت القرائن على أن لفظاً عاماً قد استعمل على سبيل المجاز في معنى خاص، فإن العبرة بما دَلَّتْ عليه القرائن، وليست بظاهر اللفظ ودلالته اللغوية الأصلية.

ويطبق هذا الحكم على النصوص الشرعية في كل من القرآن والسنة، كما يطبق على الكلام الدائر بين الناس في نطاق إجراء العقود والالتزامات ونحوها. فمن قال لآخر: بعتك أرضي بكذا، وكان هناك من القرائن ما يدلُّ على أن المقصود بالكلمة العامة (أرضي) جزء معين من مجموع أراضيه، حمل اللفظ على ذلك، وتمَّ العقد على ذلك الأساس. إذ الكلمة هنا من العام الذي أُريد به الخصوص. أما حديثنا الآتي فكلُّه عن العام الذي دخل عليه التخصيص.

## الأدلة التي يجوز التخصيص بها

تنقسم الأدلة التي تقوم بوظيفة البيان للنصوص على وجه التخصيص إلى قسمين:

(القسم الأول) ما يسمى بـ (المخصِّصات المتصلة).

(القسم الثاني) ما يسمى بـ (المخصِّصات المنفصلة).

---

[1] انظر في بحث هذه المسألة: شرح اللمع لأبي إسحاق الشيرازي: ١٦٣، وشرح جمع الجوامع للمحلي: ٣/٢، والتقرير والتحبير للكمال بن الهمام: ١/٣٩٠.

## القسم الأول: (المخصِّصات المتصلة)

يراد به تلك القيود التي تصاغ مع النص دون أي انفصال زمني عنه، وتكون وظيفتها إدخال بعض التخصيص على النص. وهي لا تزيد على القيود الآتية: (الاستثناء ، الشرط ، الصفة ، الغاية ، بدل البعض)[1].

ولن نطيل في الحديث التقليدي الذي يخوض فيه أكثر الباحثين، والمتعلِّق بتعريف هذه المخصِّصات وبيان الفرق بينها، ولكنا نتحدث في أهم المسائل العملية التي يجب أن يعرفها من يتصدَّى لتفسير النصوص واستنباط الأحكام منها.

هناك قاسم مشترك من الشروط يجب أن تخضع له هذه المخصصات الخمسة، من أهمها: ضرورة الاتصال باللفظ الذي جاء لتخصيصه، فإن وقع انفصال زائد على القدر الذي يسمح به العرف بين واحد من هذه المخصِّصات والنص التابع له، فَقَدَ معناه وفقد قدرته على التخصيص. فالذي يعترف بأن فلاناً له عليه ألف دينار، ثم يستثني منها بعد حين مئة مثلاً، فاستثناؤه لاغ. ومثل الاستثناء، أي قيد آخر من القيود المخصصة المتصلة.

وهناك شرط خاص بالاستثناء دون غيره: وهو ألا يكون الاستثناء مستغرقاً لأفراد المستثنى منه. فإن كان مستغرقاً لها ألغى الاستثناء، وثبت الحكم لكامل أفراد المستثنى منه. واختلفوا فيما إذا كان المستثنى منه أكثر من المستثنى، كقولك: له علي ألف إلا ستمئة. أما بقية المخصصات المتصلة، فلا يشترط فيها ذلك. أي فلك أن تقول: أكرم الفقراء الصالحين، ثم لا يكون هناك فقيرٌ واحدٌ ممن ينطبق عليه وصف الصلاح، فيكون الوصف قد ألغى

---

[1] انظر: ابن الحاجب وشرح العضد عليه. وقد اقتصر البعض على الثلاثة الأولى.

حكم الموصوف بالنسبة لسائر الأفراد، وكذلك الشرط. أما الغاية وبدل البعض فلا يتصور فيهما هذا الشرط؛ لأن الغاية قيد للزمان لا للأفراد، ولأن بدل البعض نص على إخراج البعض فقط دون الكل، مثاله: جاء القومُ بعضُهم.

**الاستثناء عقب جمل متعاطفة:**

إذا جاء استثناء عقب جمل عطف بعضها على بعض بأداة من أدوات العطف، فلا خلاف في جواز رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل المتقدمة أو إلى الأخيرة خاصة. ولكن وقع الخلاف في ذلك عند عدم ظهور قرينة تعين أحد الاحتمالين.

فالمالكية والشافعية ذهبوا إلى أن الاستثناء يجب أن يرجع عندئذ (أي عند عدم ظهور قرينة) إلى جميع الجمل المتعاطفة؛ أي فكأن قيد الاستثناء وارد مكرراً على كل جملة منها.

واستدلوا على ذلك بأن الجمع بحرف العطف كالجمع بلفظ الجمع، ولو كان ما قبل الاستثناء جمعاً بالصيغة المعروفة لانصرف الاستثناء إلى كل ما يتضمنه بالاتفاق. فيجب أن يكون الجمع بأداة العطف كذلك.

وذهب الحنفية والإمام الرازي من الشافعية، إلى أنه إنما يعود إلى الجملة الأخيرة وحدها، واستدلوا على ذلك بأن رجوعه إلى الجملة الأخيرة متيقن وإلى غيرها محتمل. وبأن الاستثناء يقتضي مرجعاً لضرورة عدم استقلاله، وما وجب لضرورة يقدر بقدرها، فيكفي فيه الرجوع إلى جملة واحدة وهي الأخيرة.

وذهب آخرون، ومنهم أبو الحسين البصري من المعتزلة، إلى أن الجمل المتعاطفة:

- إن سيقت لغرض واحد، عادت إلى الكل، نحو: حبست داري على أعمامي، ووقفت بستاني على أخوالي، وسبلت سقايتي لجيراني، إلا أن يسافروا. فواضح أنّ مساق هذه الجمل كلها غرض واحد، وهو الوقف؛ فيعود الاستثناء إلى جميعها.

- فإن لم تُسَقْ لغرض واحد، نحو: أكرم العلماء، واحبس أرضك على أقاربك، واعف عمن ظلمك، إلا الفسقة منهم. وجب إرجاع الاستثناء عندئذ إلى الجملة الأخيرة منها[1].

وتتجلى نتيجة الخلاف في أمثلة كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿ والَّذينَ يَرْمونَ المُحْصَناتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتوا بِأَرْبَعَةِ شُهَداءَ فاجْلِدوهُمْ ثَمانينَ جَلْدَةً وَلا تَقْبَلوا لَهُمْ شَهادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الفاسِقونَ * إِلَّا الَّذينَ تابوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفورٌ رَحيمٌ ﴾ [النور: ٤ – ٥].

فقد ذهب أصحاب المذهب الأول إلى أن الاستثناء يرجع إلى الجملتين اللتين قبله. وإنما لم يرجع إلى الجملة الأولى أيضاً، وهي فاجلدوهم ثمانين جلدة لمانع. وهو أن الجلد حق الآدمي، فلا يسقط بالتوبة. فدَلَّت القرينة على عدم تسلط الاستثناء عليه.

وذهب الحنفية إلى أنه يرجع إلى الجملة الأخيرة وحدها وهي: ﴿ وَأُولَئِكَ هُمُ الفاسِقونَ ﴾. فالتائب من القذف لا تصح شهادته عند الحنفية. وتصح عند الآخرين. والسبب اختلافهم في أمر الاستثناء الذي جاء في آخر الآية.

أما أصحاب الرأي الثالث، فمتفقون في هذه الآية مع الشافعية والجمهور؛ لأن الجمل كلها سيقت ضمن معنى كلي واحد، وهو بيان عقوبات القاذف.

### القسم الثاني: (المخصِّصات المنفصلة)

يراد بها تلك الأدلة المستقلة المفصولة عن اللفظ الذي دخله التخصيص. وبتعبير آخر: يراد بها كل ما عدا المخصصات المتصلة التي سبق ذكرها. وهي لا تعدو أن تكون واحداً من الأدلة التالية: (العقل ، الحس ، الشرع ، العرف ).

---

[1] انظر شرح اللمع لأبي إسحاق الشيرازي: ٢٣٥.

والمخصِّص الشرعي لا يعدو أن يكون نصاً من قرآن، أو حديثاً صحيحاً عن النَّبيِّ ﷺ، أو إجماعاً، أو قياساً على منصوص أو مجمع عليه.

فلنتحدث عن كل واحد من هذه المخصِّصات على حدة:

## المخصِّص الأول (العقل):

ويراد به كل ما اقتضاه العقل وجزم به، وكان محل وفاق من جميع العقلاء. فلا عبرة إذاً بفهوم خاصة يتبناها أفراد من الناس، ويخيّل إليهم أنها من مقتضيات العقل.

فإذا رأينا نصاً من قرآن أو سنة، وكان شاملاً لبعض الجزئيات التي يعارضها حكم العقل الكلي الصحيح، فإن دلالة العقل تكون مخصِّصة للنص الشرعي.

مثاله قوله تعالى: ﴿ اللَّهُ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [الزمر: ٦٢] فمقتضى عموم هذه الآية أن يكون الله عز وجل قد خلق كل ما يطلق عليه شيء، ومقتضاه أنه قد خلق ذاته وصفاتها أيضاً؛ لأنه سبحانه وتعالى داخل في عموم الشيء. إلا أن العقل يجزم بأنه يستحيل أن يخلق الله ذاته أو شيئاً من صفاته، لاستحالة تعلق القدرة بهما، إذ هي من صفات التأثير، والذي يقبل التأثير فيه إنما هو الممكن، أي القابل للوجود والعدم، أما واجب الوجود فلا يقبل التأثير فيه، لأن وجوده بذاته وليس بتأثير من غيره. وهكذا تعتبر دلالة العقل هذه مخصصة لعموم قوله تعالى: ﴿ اللَّهُ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ ويكون المعنى عندئذ: أنه خالق كل شيء ما عدا ذاته وصفاته.

ولكن هل يعد العام الذي خصصه الدليل العقلي، من قبيل العام المخصوص. أم من قبيل العام الذي أريد به الخصوص؟ وقد عرفت الفرق بينها فيما مضى.

المنقول عن الشافعي رحمه الله تعالى أنه يسمي النص الشرعي الذي خصَّصه العقل: عاماً أريد به الخصوص.

ولعل ما ذهب إليه الإمام الشافعي هو الصحيح الذي يجب المصير إليه.

**المخصِّص الثاني (الحس):**

والمقصود به الدليل المنبثق من الرؤية البصرية أو السمع أو اللمس أو الذوق أو الشم. فهذه هي الحواس كما هو معروف.

فإذا دلَّ الحس على خروج بعض الجزئيات الداخلة في عموم نص من القرآن أو السنة، كان ذلك مخصصاً مقبولاً، ودليلاً شرعياً سليماً على التخصيص.

مثاله قوله تعالى عن بلقيس: ﴿ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴾ [النمل: ٢٣] والحس يدل على أنها لم تؤت من كل شيء على وجه العموم والاستغراق، فهي مثلاً لم تؤت ما كان في يد سليمان عليه الصلاة والسلام من الملك، فتكون دلالة الحس هذه مخصصاً للعموم.

ولاحظ أننا إنما نريد بالحس هنا، حس الناس في عصر سيدنا سليمان عليه الصلاة والسلام. وإلا فإن حس الناس الآن لا يدرك من ذلك شيئاً، وإنما هو الإخبار عن الماضي فقط.

**المخصص الثالث (العرف):**

وهو قسمان: عرف قولي، وعرف فعلي.

- فأما العرف القولي: فهو أن تجري عادة الناس باستعمال بعض ألفاظ العموم في أخص مما تَدلُّ عليه اللغة، كاستعمال أهل البلدة كلمة الدراهم على النقد الغالب في البلد. وكقولهم: (فلان لا يضع العصا عن عاتقه)، لمن يغلب أن يكون مسافراً متنقلاً بين البلدان، مع أن معناه في اللغة: الذي يظل عصاه على عاتقه في كل لحظة من ليل ونهار.

فإذا عورض عموم اللفظ الوارد في نص قرآن أو سنة، أو في أي كلام ذي مدلول شرعي، بالعرف الذي يخصصه ببعض مدلوله فقط، خصص عموم النص بذلك العرف

اتفاقاً. بشرط واحد، هو أن يكون ذلك العرف سائداً في وقت ظهور ذلك النص العام. فلا جرم أن الأعراف اللغوية الطارئة فيما بعد لا تقوى على تخصيص عمومات جاءت من قبلها.

فلو نذر أن جميع ما لديه من الدراهم صدقة، فإن الدراهم لا تشمل ما قد يكون لديه من النقود والعملات الأجنبية، رغم أنها في اللغة تشمل ذلك كله؛ إذ إن العرف السائد هو أن كلمة الدراهم في كل بلدة، تطلق على النقود الرائجة فيها. اللهم إلا أن يقصد جميع الدراهم المحلية وغيرها، خلافاً لما هو مفهوم من عرف الكلمة، فيقدم قصده حينئذ.

ولكن المرجح أن هذا داخل فيما أسميناه: العام الذي أريد به الخصوص. ذلك لأن هذه المسألة داخلة في الحقيقة ضمن القاعدة التي تقضي بتقديم الحقيقة العرفية على الحقيقة اللغوية عند التعارض. أي فنحن نفسر الكلمة بمدلولها العرفي عند أول سماعها، ودون أي تأمل في عام ومخصص له.

- وأما العرف العملي: فهو أن يشيع بين الناس تفضيل طعام على آخر مثلاً، أو أن يتناولوا بسلوكهم العملي أموراً معينة من مدلولات بعض الأسماء، ويتركوا مدلولاتها الأخرى، كـ:

- (المَيْسِر) يشمل بدلالته اللغوية أنواعاً مختلفة من أكل مال الآخرين بالباطل، ولكن العرف العملي لعرب الجاهلية كان مقبلاً على بعض معين من هذه الأنواع.

- وكـ(الربا) يشمل أنواعاً كثيرة كربا الفضل والنسيئة وغيرهما من الذرائع الربوية. إلا أن العرف العملي للعرب في عصر النَّبيِّ ﷺ كان يتناول منها ربا النسيئة، فهو الذي كان شائعاً آنذاك بينهم.

فإذا نهى الشارع عن (الربا) أو (الميسر) بلفظه العام، فهل يكون العرف العملي للعرب آنذاك مخصِّصاً عمومه، بحيث يضيّق مدلول اللفظ ليتطابق مع ما يتناوله ذلك العرف، بحيث يقال: إنما يُقْصَدُ مِنَ الرِّبا في قوله تعالى: ﴿اتَّقوا اللَّهَ وَذَروا ما بَقيَ مِنَ الرِّبا﴾ [البقرة: ٢٧٨]، (ربا النسيئة) فقط الذي هو المألوف بين العرب آنذاك. وبحيث يقال: إن المقصود من (الميسر) خصوص النوع الذي كان العرب يمارسونه عند نزول الآية، ولا يشمل الأنواع الأخرى للميسر؟..

الصحيح الذي اتفق عليه جمهور الأئمة أن العرف العملي لا سبيل له إلى تخصيص العموم بحالٍ ما. ذلك لأن العرف القولي ينزل منزلة الدلالة اللغوية، إذ هو مصطلح يقوم مقام مصطلح اللغة بين الناس. والشرع إذا خاطب الناس كلمهم باصطلاحاتهم التي تعارفوا عليها، فمن الطبيعي أن يكون العرف القولي مؤشراً يدل على التخصيص كما أسلفنا، أما العرف العملي، فلا ينزل منزلة الدلالة اللغوية، إذ هو يعارضها وليس له من شأن بها، وإنما الدلالة اللغوية هي الحجّة والحاكمة عليه بالقبول أو الرفض. فكيف يكون العرف العملي بياناً وتفسيراً للنصوص التي جاءت حجّةً وحاكمةً عليه.؟![1].

ولا عبرة بمخالفة بعض الحنفية، الذين ذهبوا إلى أن العرف العملي مثل القولي، له سلطان على النص من حيث البيان والتخصيص؛ ذلك لأن الأدلة البدهية تردّ هذا الوهم. كيف والأحناف يقولون بأن دلالة العموم على جزئياته قطعية، فهم أحرى بأن يقولوا بالمنع.

---

[1] انظر: المستصفى للغزالي: ٢/٢٩، والإحكام للآمدي: ٢/١٠٧، وابن الحاجب: ٢/١٥٢.

**المخصص الرابع (الشرع):**

ويقصد به نصٌّ من الكتاب، أو السنة الصادقة بقوله وعمله ﷺ، أو الإجماع أو القياس. فهذه أربعة أنواع داخلة تحت الدليل الشرعي المخصِّص. فلنفصِّل القول في كل منها على حدة.

**أولاً - الكتاب:**

وهو إما أن يأتي مخصِّصاً لعموم كتاب مثله، أو مخصِّصاً لعموم سُنَّةٍ.

أ- أما تخصيصه لعموم كتاب مثله، فقد ذهب جمهور الأصوليين إلى جوازه مطلقاً، أي سواء كان العام متقدماً على الخاص أو العكس. وسواء كانا متصلين أو متراخيين.

وذهب الحنفية إلى أنه يشترط لتخصيص الكتاب لعموم الكتاب شرطان اثنان:

**الشرط الأول:** أن يتأخَّر النصُّ المخصِّصُ. فلو تقدَّم على العام جاء العام المعارضُ له ناسخاً، إلا إذا دَلَّتْ قرينةٌ على بقاء حكم الخاص، فإنَّ العام عندئذ يُخصُّ به.

**الشرط الثاني:** أن يكون المخصِّصُ مُستقلاً بالكلام، ومتَّصلاً في الوقت ذاته بالنَّصِّ العام[1].

استدلَّ الجمهور بأدلَّة مختلفةٍ من أبرزها وأقواها:

١- دليل الوقوع الذي لا يسع الحنفية مخالفته. قالوا: إن في القرآن آيات خاصَّة، عارضتها آيات عامة جاءت بعدها، والكلُّ مجمعون على تخصيص العام بالخاص الذي كان موجوداً قبله، ولم يقل الحنفية فيها إن العام ناسخٌ

---

[1] فلو جاء غير مستقلٍ عنه، كالمخصّصات المتصلة التي سبق الحديث عنها، لم يعدّ ذلك تخصيصاً؛ بل هو جزء من الكلام العام نفسه. أو جاء مستقلاً عنه ولكن مع التراخي، كان ناسخاً للعام الذي قبله في القدر الذي وقع التعارض به بينهما.

للخاص الذي قبله. من ذلك قوله تعالى: ﴿والمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتوا الكِتابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إذا آتَيْتُموهُنَّ أُجورَهُنَّ﴾ [المائدة: ٥] فهي مخصِّصة بالاتفاق لعموم المشركات في قوله تعالى: ﴿وَلا تَنْكِحوا المُشْرِكاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢١] وهذه الآية الثانية متأخرةٌ في النزول عن الأولى.

٢- كما استدل الجمهور بأن أدلة الخصوص قطعية على مدلولها، ودلالة العموم على مدلولِه ظنِّية، فكيف ينسخ الدليل القطعي بالدليل الظني لمجرد أن الدليل الظني جاء متأخراً عنه؟

وربما أجاب الحنفية عن الدليل الأول بأنهم اعتمدوا على قرينة خارجية في التخصيص. ولولاها لحكموا بأن آية البقرة ناسخة للتي قبلها.

وعن الدليل الثاني بأنهم لم يوافقوا الجمهور على أن دلالة ألفاظ العموم على مدلولاتها ظنية، بل هي عندهم قطعية كما مرَّ بيانه.

ب- وأما تخصيص الكتاب للسنة فجائزٌ أيضاً عند جماهير الأصوليين. واشترط الحنفية ما اشترطوه في تخصيص الكتاب للكتاب.

**استدل الجمهور بأدلة منها:**

١- قوله تعالى: ﴿ وَنَزَّلْنا عَلَيْكَ الكِتابَ تِبْيانًا لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾ [النحل: ٨٩]، والتخصيص ضرب من البيان كما قد علمت، والسنة داخلة في عموم: (كل شيء)، فمعنى الآية أن الكتاب بيان للسنة.

٢- دليل الوقوع التطبيقي المتفق عليه. من ذلك قوله تعالى: ﴿قاتِلوا الَّذينَ لاَ يُؤْمِنونَ بِاللهِ وَلاَ بِاليَوْمِ الآخِرِ ...﴾ إلى قوله: ﴿حَتَّى يُعْطوا الجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صاغِرون﴾ [التوبة: ٢٩]، فقد جاءت هذه الآية مخصِّصة لعموم قوله عليه الصلاة والسلام في الحديث المتفق عليه: «أُمِرْتُ أَنْ أُقاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقولوا: لا إِلَهَ إِلَّا الله

...»[1] فقد أوضحت الآية أن عموم هذا الحديث غير مراد، وأن المقصود وجوب قتالهم إذا لم يخضعوا لحكم الجزية.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهُما عَلَى الأُخْرَى فَقاتِلوا الَّتي تَبْغي حَتَّى تَفيءَ إِلَى أَمْرِ اللهِ ﴾ [الحجرات: ٩] فقد جاءت هذه الآية مخصِّصَةً لعموم قوله عليه الصلاة والسلام: «إذا التَقَى الـمُسْلِمانِ بِسَيْفَيْهِما فالقاتِلُ والـمَقْتولُ في النَّارِ»[2] فقد استثنت الآية من عموم حرمة مقاتلة المسلم للمسلم ما إذا بغى أحد المسلمين أو فئة من المسلمين، فإن مقاتلة الباغي إذا اقتضى الأمر ليست محرمة؛ بل هي أمر مشروع، وربما واجب.

**ثانياً – السنة:**

وهي إما أن تكون متواترةً أو آحاداً، وعلى كل حال فهي إما أن تكون مخصِّصاً للكتاب أو لسنة مثلها.

**فأما السنة المتواترة، أو المشهورة** فقد نقل الآمدي وغيره الإجماع على جواز تخصيصها لعموم الكتاب.

**قلت**: ولكن يجري في ذلك الخلاف والتفصيل اللذان مر بيانهما عن تخصيص الكتاب للكتاب وللسنة، فيما بين الحنفية والجمهور.

ثم إن السنة المتواترة والمشهورة، كما تكون مخصصة لعموم الكتاب، فإنها تصلح أن تكون مخصصة لعموم سنة مثلها من باب أولى، متواترة كانت أو مشهورة أو آحاداً.

---

[1] البخاري في الزكاة، بابُ وُجوبِ الزَّكاةِ (١٩٣٣) ومسلم في الإيمان، بابُ الأمْرِ بِقِتالِ النَّاسِ حَتَّى يَقولوا: لا إِلَهَ إِلَّا اللهُ مُحَمَّدٌ رَسولُ اللهِ (٢٠) عن أبي بكر الصديق ﷺ.

[2] البخاري في الإيمان، باب ﴿ وَإِنْ طائِفَتانِ مِنَ الـمُؤْمِنينَ اقْتَتَلوا فَأَصْلِحوا بَيْنَهُما ﴾ [الحجرات: ٩] رقم الحديث (٣١). ومسلم في الفتن وأشراط الساعة باب: إذا تَواجَهَ الـمُسْلِمانِ بِسَيْفَيْهِما (٢٨٨٨).

- مثال تخصيص السنة المشهورة للكتاب قوله عليه الصلاة والسلام: «لا تُنْكَحُ المَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِها، وَلا عَلَى خالَتِها»[1] فقد خصَّ به عموم قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ ما وَراءَ ذَلِكُمْ أَنْ تَبْتَغوا بِأَمْوالِكُمْ مُحْصِنينَ غَيْرَ مُسافِحين﴾ [النساء: ٢٤] وقوله ﷺ: «لا نورَثُ ما تَرَكْناهُ صَدَقَةٌ»[2] فقد خصَّ به عموم قوله تعالى: ﴿يوصيكُمُ اللهُ في أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١] وذلك على الصحيح من أن النَّبيَّ ﷺ داخلٌ في عموم الخطاب الذي يوجهه القرآن لأمته.

- ومثال تخصيص السنَّة المشهورة للسنَّة، قوله ﷺ في الحديث المتفق عليه: «لَيْسَ فيما دونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ»[3] فقد جاء مخصِّصاً لقوله عليه الصلاة والسلام في الحديث المتفق عليه: «فيما سَقَتِ السَّماءُ والعُيونُ أَوْ كانَ عَثَرِيًّا[4] العُشْرُ»[5] إذ لولا بيان الحديث الأول، لكان عموم هذا الحديث دالاً على وجوب الزكاة في الزرع، مهما قلَّ أو كثُر، إذا كان لا يسقي بغير ماء السماء.

**أما السنة الآحاد**، ويقصد بها التي لم تبلغ حد التواتر ولا الشهرة.

- فالجمهور على أنها هي أيضاً تخصص الكتاب والسنة، ونقله ابن الحاجب عن الأئمة الأربعة.

---

[1] مسلم في النكاح، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها (١٤٠٨).

[2] البخاري في فرض الخمس (٢٠٩٤)، ومسلم في الجهاد والسير، باب أحكام الفيء (١٧٥٧).

[3] البخاري في الزكاة، باب ما أدي زكاته فليس بكنز (١٤٠٥)، ومسلم في الزكاة (٩٧٩) عن أبي سعيد الخدري ﷺ.

[4] العثري من الزرع، ما كان غير محتاج إلى أكثر من ماء المطر للسقي.

[5] البخاري في الزكاة، باب العشر فيما يسقى من ماء السماء(١٤٨٣) عن ابن عمر ﷺ.

- وذهب عيسى بن أبان - وهو من الحنفية - إلى أن تخصيصها للكتاب مشروطٌ بأن يُخصَّ الكتابُ قبلُ بدليلٍ قاطعٍ، كالعقل. ذلك لأنه إذا دخله تخصيص بهذا الشكل ضَعُفَتْ دلالته على الباقي، فجازَ للخبرِ الآحاد أَنْ يُخصِّصَه[1]، ولعلَّ هذا هو الرَّاجحُ عند الحنفية.

- وذهب الكرخي، وهو أيضاً من الحنفية، إلى أن ذلك مشروطٌ بأن يكون قد خصَّ بمنفصل عنه، سواء كان قطعياً أو ظنياً. بخلاف ما لم يدخله التخصيص، أو خصص بدليل متصل فيه، فلا يجوز في نظره أن يخص بخبر الآحاد.

ومن أبرز ما استدل به الجمهور، وهم القائلون بجواز ذلك مطلقاً، الوقوع العملي الذي لا مجال للارتياب به. من ذلك التخصيص الذي أدخله حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدِّه: «لا يَتوارَثُ أَهْلُ مِلَّتَيْنِ»[2] على عموم قوله تعالى: ﴿ يوصيكُمُ اللهُ في أَوْلَادِكُمْ ﴾ [النساء: ١١] الشامل لحالة اختلاف الدين بين الآباء والأبناء. ومعروف أن الحديث الذي خصصه حديث آحاد.

واستدل الحنفية على ما ذهبوا إليه بأن عمَرَ بنَ الخطّابِ قد ردَّ خبَر فاطِمَةَ بنْتَ قَيْسٍ المَروي في الصَّحيحِ: «أَنَّ رَسولَ اللهِ ﷺ لَمْ يَجْعَلْ لَها بَعْدَ أَنْ بَتَّ زَوْجُها طَلاقَها نَفَقَةً وَلا سُكْنى»، ولم يقبَلْ خبَرَها هذا مخصِّصاً لعموم قوله تعالى: ﴿ أَسْكِنوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ ﴾ [الطلاق: ٦] قائلاً: «لا نَتْرُكُ كِتابَ اللهِ وَسُنَّةَ نَبيِّنا ﷺ لِقَوْلِ امْرَأَةٍ، لا نَدْري لَعَلَّها حَفِظَتْ، أَوْ نَسيَتْ»[3].

---

[1] انظر: شرح مسلم الثبوت: ١/٣٤٨، وأصول السرخسي: ١/١٤٢.

[2] أبو داود في الفرائض، باب هل يرث المسلم الكافر(٢٩١١)، وابن ماجه في الفرائض، باب ميراث أهل الإسلام من الشرك(٢٧٣١).

[3] مسلم في الطلاق، باب المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها (١٤٨٠).

كما استدلُّوا أيضاً بأصلِهم الذي انطلقوا منه، وهو أنَّ الظنيَّ لا سبيل له إلى تخصيص القطعي.

فأما جواب الجمهور على دليلهم الأول، فهو أن عدَمَ أَخْذِ عمرَ بنِ الخطَّابِ بخبر فاطمة بنت قيس إنما كان بسبب تردُّدِه في ضَبْطِها هي شخْصياً، لا لمجرد كونه خبر آحاد. ودليل ذلك قوله: «لا نَدْري لَعَلَّها حَفِظَتْ، أَوْ نَسيَتْ»، فهذا يعني أنه لو اطمأن إلى ضبطها لأخذ بكلامها، وخصَّص به عموم الكتاب.

وأما الجواب على دليلهم الثاني فمن جانبين:

الجانب الأول: أن هذا المنطق خاصٌّ بالحنفية فهو لا يلزم بقية الأئمة، ولا يعد حجَّة عليهم. إذ إن مذهب الجمهور أن دلالة العموم ظنية، وإن كان النص العام قرآناً. لأن قطعية الثبوت، لا تستلزم قطعية الدلالة. وبينهما -كما تعلم- فارق كبير.

الجانب الثاني: قولهم للحنفية: أننا نحتج عليكم بتطبيقكم العملي لهذا الذي تخالفوننا به نظرياً[1].

- ألم تخصِّصوا عموم آية الجلد للزاني بحديث رجم المحصن، وهو حديث آحاد؟..

- وألم تخصَّصوا عموم قوله تعالى: ﴿ وَأَحَلَّ اللهُ البَيْعَ ﴾ [البقرة: ٢٧٥] بخصوص الأحاديث الدَّالَّة على البيوع الفاسدة كالغرر والنجش ونحوهما؟ ...

- وألم تخصَّصوا عموم قوله تعالى: ﴿ وَحَرَّمَ الرِّبا ﴾ [البقرة: ٢٧٥] الشامل لكلِّ أنواع الربا بحديث ترخيص رسول الله ﷺ في العرايا[2]، وهو أيضاً خبر آحاد؟ ... .

---

[1] لاحظ أن الأمثلة سنسوقها مكثفة مختصرة. والمطلوب منك الرجوع إلى مراجع البحث للوقوف على تفاصيل النقاش ونصوص الأحاديث والآيات. ولتعلم أن هذا المرجع ليس إلا هادياً للبحث الذي لابدَّ لك منه في بطون الأمهات.

[2] عن جابِرِ بنِ عبْدِ اللهِ «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، رَخَّصَ في العَرايا بِخَرْصِها» أخرجه البخاري =

وربما أجاب الحنفية على هذا الجانب الثاني، بأن هذه الأحاديث قد تلقَّاها الصحابة والتابعون بالقبول، فهي في قوة المتواتر أو المشهور. أو بأن إجماع الصحابة على مضمون هذه الأحاديث هو الذي خصص عُمومات الكتاب المقابلة لها. والإجماعُ دليلٌ قطعي[1].

وهذ الجواب مردودٌ؛ لأنَّ الإجماع إنما استند بدوره إلى الأحاديث المخصِّصَة، وليس هو المخصِّصُ بحدِّ ذاته. أي فلولا ورود هذه الأحاديث لم يثبت الإجماع.

بقي أن نتساءل: هذا عن السنة إذا كانت قولية، ولكن ما هو حكم السنة الفعلية فيما يتعلق بتخصيص عُمومات الكتاب والسنة؟

وخلاصة القول في ذلك: أنه إذا ورد نص عام من كلام الله أو من حديث رسول الله ﷺ، ثم فعل عليه الصلاة والسلام ما يخالف ذلك العموم، فإن فعله يُعدُّ مخصِّصاً لذلك النصِّ العام، أي يكون شخصه ﷺ مُستثنى من عموم ذلك النَّصِّ. فيعلم أنَّه عليه الصلاة والسلام غيرُ داخلٍ في عموم المخاطبين بذلك الحكم.

مثاله أن النَّبيَّ ﷺ نهى في الحديث الصحيح عن الوصال في الصوم[2]. ونهيه شامل له ولجميع أمته. ثم إنه فعل ذلك، كما هو ثابت في الصحيح. فإن فعله هذا يكون بمثابة الاستثناء له من عموم النهي ويبقى العموم شاملاً لغير النَّبيِّ ﷺ.

---

= في البيوع، بابُ بَيْعِ الزَّبيبِ بِالزَّبيبِ، والطَّعامِ بِالطَّعامِ (٢١٧٣) ومسلم في البيوع، بابُ النَّهْيِ عَنْ بَيْعِ الثِّمارِ قَبْلَ بُدوِّ صَلاحِها بِغَيْرِ شَرْطِ القَطْعِ (١٥٣٩).

و(العرايا) جمع عرية، وهي أن يبيع الرطب أو العنب على الشجر بخرصه من التمر أو الزبيب جافاً.

[1] انظر: مسلم الثبوت: ٣٤٨/١ وما بعدها.

[2] عَنِ ابْنِ عُمَرَ ﷺ أَنَّ النَّبيَّ ﷺ نَهى عَنِ الوِصالِ، قالوا: إِنَّكَ تُواصِلُ؟، قالَ: «إِنِّي لَسْتُ كَهَيْئَتِكُمْ، =

أما إن صاحَبَ فعلَهُ ﷺ ما يدل على مشروعية تأسي الناس به في ذلك الفعل خاصة، فإنه يكون عندئذ ناسخاً للعموم السابق، لمعارضته له معارضة كلية مع تأخره عنه[1].

ويَرِدُ في هذا أيضاً خلافُ الحنفية مع الجمهور في اشتراط اتصاله بالنَّصِّ العام، وإلا كان ناسخاً لما قبله مُطْلَقاً.

### ثالثاً – الإجماع:

لا خلاف في صحَّة تخصيصِ العمومات – سواء كانت عمومات قرآنٍ أو سنَّةٍ – بالإجماع. ودليله: أَنَّ الأُمَّة بإجماعها خصَّصَتْ آيةَ: ﴿ إِذا نودِيَ لِلصَّلاةِ مِنْ يَوْمِ الجُمُعَةِ فاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَروا البَيْعَ ﴾ [الجمعة: ٩] بمن عدا المرأة. ذلك لأن الإجماع قد انعقد على أنَّ المرأة لا تُكلَّف بصلاة الجمعة. ومعنى كونه مُخصِّصاً للعموم، الاستدلال بإجماعهم على الدليل المخصِّص، حتى لا يكون إجماعهم خطأ. لا أَنَّ المخصِّصَ نفس الإجماع. وبهذا المعنى لا يكون الإجماع ناسخاً لحكم النَّصِّ، لأنَّ النسخ لا يكون إلا بخطاب الشارع. والإجماع ليس هو خِطابُ الشارع، بل دليله[2].

### رابعاً – القياس:

وصورة تخصيص القياس لعموم الكتاب أو السنة، أن يتعارض قياس على نص خاص، مع عموم نص آخر، فيخصص عموم هذا النص بخصوص ذلك القياس. مثال ذلك قوله تعالى: ﴿يا أَيُّها الَّذينَ آمَنوا لاَ تَأْكُلوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالباطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكونَ

---

= إِنِّي أُطْعَمُ وَأُسْقَى» أخرجه مسلم في الصيام، باب النهي عن الوصال في الصوم (١١٠٢).

[1] مسلم الثبوت: ٣٥٤/١ وابن الحاجب مع العضد: ١٥١/٢ و الإحكام للآمدي: ١٠٥/٢.

[2] مسلم الثبوت: ٣٥٤/١.

﴿بِجارَةً عَنْ تَراضٍ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٩] فظاهرٌ هذه الآية الشمول لكلِّ أنواعِ الأموال ولجميع الأوقات. وهذا مُعارَضٌ بحكم جوازِ أخذ المضطر من مال غيره عَنْوةً بقدر الضرورة، قياساً على جواز أكلِ المضطر من الميتة ونحوها الذي دلَّ عليه النَّصُّ.

– وقد نقل العضد على ابن الحاجب صحَّة تخصيص العموم بالقياس عن الأئمة الأربعة، ونقلها الغزالي عن مالك والشافعي وأبي حنيفة[1].

– ونقل في (البحر المحيط) عن الاصطخري: إن كان القياسُ جلياً جازَ، وإلا فلا.

– وقال عيسى بن أبان من الحنفية: إن كان العام قد خُصَّ من قبل، بنصٍّ جاز تخصيصُه الآن بالقياس، وإلا فلا.

**أقول**: وكلُّ هذه الأقوال ضعيفةٌ لا معتمد لها.

والصحيح ما اتفق عليه الجمهور من أَنَّ القياس – إذا كان صحيحاً – يخصِّصُ العموم مطلقاً.

**دليل الجمهور:**

أن القياس الصحيح إنما ينزل منزلة أصله الثابت بنص خاص بجامع العلة بينهما. وغاية ما فيه من الضعف أنه يدل على الحكم بالظن، لا بالقطع كأصله. ودلالة العام عند الجمهور كذلك، فيخص الدليل الظني مثله، جمعاً بين الدليلين. وما دام كل منهما شرعياً، وما داما في مستوى واحد من القوة وهو الظن، فلا مسوغ لتعطيل أحدهما.

**وشبهة المخالفين:**

أنَّ القياس فرعٌ وعموم النصِّ أصلٌ. فكيف يتحكَّم الفرع في الأصل ويخصِّصه؟

---

[1] انظر: شرح ابن الحاجب: ١٥٤/٢، والمستصفى للغزالي: ١٢٢/٢.

والجواب كما قال الغزالي[1]: إن القياس فرع نص آخر، لا فرع النص العام الذي يراد تخصيصه به. والنص تارة يخصص بنص آخر، وتارة بمعقول آخر. ولا معنى للقياس إلا أنه معقول النصِّ.

وهذا الكلام من الغزالي وغيره مؤدّاه أنَّ قوة القياس إنما تأتي من النصِّ الذي هو فرع عنه. فكأنَّ هذا النص هو الذي يخصص العموم في الحقيقة.

ولنعرض مزيداً من الأمثلة لتخصيص القياس للنص، فإن في ذلك ما يوضِح مستند الجمهور فيما ذهبوا إليه، ويُعين على تذوُّق البحث وتربية البصيرة الفقهية في ذلك عند الدارس.

١- تحدَّث رسول الله ﷺ عن أَحكامِ الحَرمِ في الحديث المتَّفقِ عليه، فَكانَ فيما قالَ: «لاَ يُنَفَّرُ صَيْدُها، وَلاَ يُخْتَلَى شَوْكُها»[2]. فهذا حكمٌ عامٌ يشمل جميع ما يسمى صيداً وشوكاً. وقد قال عليه الصلاة والسلام في الحديث المتفق عليه أَيضاً: «خَمْسٌ فَواسِقُ، يُقْتَلْنَ في الحِلِّ والحَرَمِ: الحَيَّةُ، والغُرابُ الأَبْقَعُ، والفَأْرَةُ، والكَلْبُ العَقورُ، والحُدَيَّا»[3] فقد خصَّصَ هذا الحديث عموم الحديث السابق. ثم إن الفقهاء قاسوا على هذه الأشياء الخمسة (الشَّوك المعترض في طريق الناس) بجامع علَّة الأذى في كل منها. فكان هذا القياس مخصِّصاً آخَرَ لحديث: «لاَ يُنَفَّرُ صَيْدُها، وَلاَ يُخْتَلَى شَوْكُها».

وهذا المثال ينطبق على مذهب الجمهور، ومذهب بعض الحنفية كعيسى بن أبان.

---

[1] المستصفى: ٢/١٢٤.

[2] البخاري في اللقطة، باب كيف تعرف لقطة أهل مكة (٢٤٣٤)، ومسلم في الحج، باب تحريم مكة وصيدها (١٣٥٥)، عن أبي هريرة ﷺ.

[3] مسلم في الحج، باب ما يندب للمحرم وغيره قتله من الدواب (١١٩٨)، عن عائشة رضي الله عنها.

وهم الذين يشترطون أن يكون العام قد خُصِّصَ من قَبْلُ بنَص، إذ إن النَّص العام هنا مُـخصَّصٌ مـنْ قَـبْل بـنص، وهـو حـديث: «خَمْسٌ مِـنَ الـدَّوَابِّ...» [1] إلخ، ثم بالقياس عليه[2].

٢- عن أنس ﷺ قال: غَلاَ السِّعْرُ عَلَى عَهْدِ رَسولِ اللهِ ﷺ، فَقالوا: يا رَسولَ اللهِ، سَعِّرْ لَنا، فَقالَ عليه الصلاة والسلام: «إِنَّ اللَّهَ هوَ الـمُسَعِّرُ، القابِضُ، الباسِطُ، الرَّزَّاقُ، وَإِنِّي لأَرْجو أَنْ أَلْقَى رَبِّي وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنْكُمْ يَطْلُبُني بِمَظْلِمَةٍ في دَمٍ وَلاَ مالٍ»[3].

فهذا الحديث يدلُّ على حرمة التَّسعير، وعلى أنه لا ينبغي للإمام أن يُسعِّر، وأن لكلٍ أنْ يبيع بالسعر الذي يشاء. وقد روى معمرُ بنُ عبدِ اللهِ أَنَّ رَسولَ اللهِ ﷺ قالَ: «لا يَحْتَكِرُ إِلَّا خاطِئٌ»[4]وإنما علَّة النَّهي عنه ما فيه من ظُلمِ الناس بمنعهم عن الوصول الى ما يحتاجون إليه من القوتِ وغيرِهِ وهي علَّةٌ قطعيةٌ. فيُقاسُ على الاحتكارِ رفعُ التاجر للأَسْعارِ دونَ موجبٍ، أي مجانباً لما يقتضيه العرضُ والطَّلبُ، بحيث لا تصل إليه طاقة الناس عموماً، وذلك بجامع علَّة الظلْمِ في كلٍّ منهما.

فحديثُ التَّسْعير إذاً قد خُصِّصَ بالقياس على حديثِ النَّهي عن الاحتكارِ.

---

[1] البخاري في جزاء الصيد، باب مَا يَقْتُلُ الـمُحْرِمُ مِنَ الدَّوابِّ (١٨٢٦)، ومسلم في الحج، بابُ ما يَنْدُبُ لِلمُحْرِمِ وَغَيْرِهِ قَتْلَهُ مِنَ الدَّوابِّ فِي الحلِّ وَالحرَمِ (١١٩٨).

[2] على أن الفقهاء من لم يأخذ بتخصيص القياس في هذا المثال، كالنووي والمتولي من الشافعية، على الرغم من أنهم يقولون بالمبدأ نفسه. والسبب أن العلَّة لم تنقدح عندهم في هذا المثال. انظر: شرح مسلم للنووي: ٢٨٣/٣.

[3] أبـو داود في البيـوع، بـاب في التسـعير (٣٤٥١)، والترمـذي في البيـوع، بـاب مـا جـاء في التسعير(١٣١٤)، وابن ماجه في التجارات، باب من كره أن يسعر (٢٢٠٠)، وأحمد في باقي مسند المكثرين (١٢١٨١)، وقال الترمذي: حسنٌ صحيح.

[4] مسلم في المساقاة، باب تحريم الاحتكار في الأقوات (١٦٠٥)

وقد قال بذلك الإمام مالك، ونقله الصَّنعانيُّ عن كثيرٍ من الأئمة المتأخرين، والذين خالفوا المالكية وغيرَهم في هذه المسألة لم يخالفوهم فيها لعدم أخذهم بمبدأ تخصيص القياس للعموم، ولكن انقدحت عندهم موانع أخرى منعتهم من تطبيق هذه القاعدة على هذا المثال بالذات[1].

**تنبيه مهم**: ولابدَّ أن تعلم أن هذا الكلام كله إذا عارض القياسُ عموم النصِّ في بعض جزئياته. أما إذا عارض النصُّ القياسَ معارضةً كليّة، بأن كان النص خاصاً وجاء القياس منافياً له، فهو دليلٌ عندئذٍ على بُطلان ذلك القياس، لأنَّه فقد شرطاً من أهمِّ شروطه، ألا وهو أن لا يكون في مقابلة نصٍّ يخالفه مخالفةً كليّة. فقياس (الربا) على (البيع) باطل، لأنه يتعارض مع نص خاص في تحريم الربا. فتنبَّه لهذا الفارق فإنَّه مهم.

**خامساً – المفهوم:**

أما مفهوم الموافقة، فلا خلاف في أنه يخصص عموم النص، إذا رأى المجتهد الأدلة قاضية بذلك، سواء أكان من قسم الفحوى أم من قسم لحن الخطاب، وقد عرفت الفرق بينهما.

مثاله حديث رسول الله ﷺ: «لَيُّ الواجِدِ يُحِلُّ عِرْضَهُ وَعُقوبَتَهُ»[2] فإنَّ الواجد لفظ عام يشمل كل واجد، ويدخل فيه الوالدان. ولكن خُصَّ منه الوالدان عملاً بالمفهوم الموافق لقوله تعالى: ﴿ فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا ﴾ [الإسراء: ٢٣] وهكذا فقد خُصِّص عمومُ نصِّ الحديث بالمفهوم الموافق لهذه

---

[1] انظر: ضوابط المصلحة لمؤلف هذا الكتاب ص١٨٢.

[2] أبو داود في الأقضية، باب الحبس في الدين وغيره (٣٦٢٨)، والنسائي في البيوع، باب مطل الغني (٤٦٩٠)، وابن ماجه في الأحكام، باب الحبس في الدين (٢٤٢٧)، عن عمرو ابن الشريد عن أبيه.

الآية. ومعنى ذلك أنه لا يجوز تعريض الرجل والده للعقوبة بسبب مماطلة الوالد بحقِّ ابنه وإن كان واجداً. على أنَّ هذه المسألة خاضعة للنظر والاجتهاد، فربَّ مجتهد يُقدِّم عموم نصِّ الحديث على المفهوم الموافق للآية ويُقرِّرُ أنَّ للولد إذا ماطَلَ والدُه بحقِّه الذي عليه أن يُعرِّضه للعقوبة والتعزير.

وأما مفهوم المخالفة، فيجوز تخصيصُه للنَّصِّ، عند من يَعتدُّ بدلالته، أي عند غير الحنفية والإمام الغزالي.

مثاله ما رواه أبو سَعيدٍ الخُدريُّ ﷺ عَنْ رَسولِ اللهِ ﷺ، أنَّه قالَ: « إنَّ الماءَ طَهورٌ لاَ يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ »[1] فإنه يدلُّ بمنطوقه على أنَّ الماء لا ينجس مهما كانت كميته. وروى ابنُ عمَرَ ﷺ عَنْ النَّبيِّ ﷺ، أنَّه قالَ: « إذا كانَ الماءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الخَبَثَ »[2] والمفهوم المخالف لهذا الحديث هو أنَّ ما دون القلتين يحملُ الخبث، أي قابل للتنجُّس وإن لم يتغير. فمفهوم الحديث يخصِّص عموم الماء في الحديث الذي قبله ويقيده بما كان أكثر من قلتين.

وعارضَت طائفة من الأصوليين، الأخذ بالمفهوم المخالف مخصصاً، وتطيل كتب الأصول النقاش بين الجمهور ومخالفيهم في ذلك.

---

[1] أبو داود في الطهارة، باب ما جاء في بئر بضاعة(٦٧)، والترمذي في الطهارة، باب ما جاء أن الماء لا ينجسه شيء(٦٦).

[2] أبو داود في الطهارة، باب ما ينجس الماء (٦٣)، والترمذي في الطهارة (٦٧)، والنسائي في الطهارة، باب التوقيت في الماء (٥٢)، وابن ماجه في الطهارة، باب مقدار الماء الذي لا ينجس (٥١٠)، وأحمد في مسند عبد الله بن عمر ﷺ (٥٥٩١).

### صور توهِمُ التخصيص وهي ليست كذلك:

### ١- ورود العام على سبب خاص:

قد يتوهَّم الباحث أن ألفاظ العموم إنما تبقى على عمومها إذا كان الشارع قد ذكرها على سبيل الابتداء. أما ما قد ذكره في مناسبةٍ خاصة أو جواباً على سؤال خاص عن حالةٍ بذاتها، فإن عمومه ينمحي بسبب خصوص مناسبته.

ولكن حقيقة الأمر ليست كذلك.

بل ينظر، فإن كان جواب السائل الخاص عن الحالة الخاصة جاء بلفظ مستقل، يصلح للابتداء به كان عامّاً، ولا عبرة بخصوص سببه.

مثاله: سُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ عَن بِئْرِ بُضَاعَةَ فقَالَ: « إِنَّ الماءَ طَهورٌ لاَ يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ»[1]. وسُئِلَ ﷺ عَنْ ماءِ البَحرِ فقالَ: « هوَ الطَّهورُ ماؤُهُ الحِلُّ مَيْتَتُهُ »[2].

أما إذا كان الجواب مرتبطاً بالسؤال أو السبب بحيث لا يصلُح أن يكونَ كلاماً مُبتدأً به، كما لو قال السائل: تَوضَّأتُ بماءِ البَحْرِ؟ فقال: يجزيك، أو قال: جامعت في نهار رمضان؟ فقال: أعتِقْ رقبةً، فمثل هذا لا عموم له؛ لأنَّه خطابٌ مع شخص واحدٍ، فلا يثبت الحكم في حقِّ غيره إلا بدليلٍ مستأنفٍ من قياسٍ ونحوه.

وعليه يُنزَّلُ إِذْنُه ﷺ لعبْدِ الرحمنِ بنِ عَوفٍ ﷺ بلبس الحرير[3].

---

[1] تقدم تخريجه عند أبي داود (٦٧) والترمذي (٦٦).

[2] أبو داود في الطهارة، باب الوضوء بماء البحر (٨٣)،والترمذي في الطهارة، باب ما جاء في ماء البحر أنه طهور (٦٩)، والنسائي في المياه، باب الوضوء بماء البحر (٣٣٢)، وابن ماجه في الطهارة، باب الوضوء بماء البحر (٣٨٦) عن أبي هريرة ﷺ.

[3] عنْ أَنسٍ ﷺ «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ رَخَّصَ لِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ، والزُّبَيْرِ في قَمِيصٍ مِنْ حَرِيرٍ، مِنْ حِكَّةٍ كانَتْ بِهِما». أخرجه البخاري في الجهاد والسير، باب الحرير (٢٩١٩)، ومسلم في اللباس والزينة، =

وكذلك إِذْنُه ﷺ للعُرَنيينَ بشرْبِ أَبوالِ الإبلِ[1]، فلا عموم لمثل هذه الألفاظ.

أما اللفظ العام المستقل الصالح للابتداء به فلا يخصِّصه وروده على سببٍ خاص؛ لأن العبرة بعموم اللَّفظ ولا أثر لخصوص السبب؛ لأن مناط الأحكام إنما هو لفظ الشرع بقطع النظر عن أسبابه وملابساته.

## ٢- مذهب الصحابي:

إذا نُقلِ إلينا حديثٌ صحيحٌ بلفظ عام، وخالف أحد الصحابة في عمله مقتضى ذلك الحديث، فهل يُعدُّ عملُه هذا مخصِّصاً لعمومِ الحديث؟

- الجمهور من المالكية و الشافعية وكثيرٌ من الحنابلة على أنَّ مخالفة الصحابي للعام لا تعدُّ تخصيصاً له.

- وذهب الحنفية وطائفة من الحنابلة إلى أنه يجوز تخصيص النصِّ به، على خلافٍ بينهم في شروط ذلك، فبعضهم يُخصِّص به مطلقاً، وبعضهم يُخصِّص به إن كان هو الراوي للحديث.

دليل الجمهور :

أن العموم حجَّة بحد ذاته. وفعل الصحابي ليس حجَّة بذاته، فلا تعارض بينهما في الشرع، فلا موجب للتخصيص. وقالوا أيضاً: لو كان فعل الصحابي حجَّة بحيث يخصص به عموم النص لما جاز لصحابي آخر أن يخالفه. والمتفق عليه أن ذلك جائز،

---

= باب إباحة لبس الحرير (٢٠٧٦).

[1] عَنْ أَنَسِ بْنِ مالِكٍ ﷺ، قالَ: قَدِمَ أُناسٌ مِنْ عُكْلٍ أَوْ عُرَيْنَةَ، فاجْتَوَوْا المَدينَةَ «فَأَمَرَهُمُ النَّبيُّ ﷺ، بِلِقاحٍ، وَأَنْ يَشْرَبوا مِنْ أَبْوالِها وَأَلْبانِها» أخرجه البخاري في الوضوء، باب أبوال الإبل (٢٣٣)، ومسلم في القسامة والمحاربين، باب حكم المحاربين والمرتدين (١٦٧١).

فدل ذلك على أن مخالفة الصحابي إنما هي اجتهاد منه. و اجتهاده لا يعتبر حجة بذاته أمام دلالة النص.

نعم إذا أجمع الصحابة على مخالفة النص العام في بعض الصور، فإن ذلك يعتبر حجة يخصص بها العموم، ولكن المعتبر إنما هو الإجماع لا مخالفة آحاد الصحابة [1].

وينبغي هنا أن أوضح لك بأن المخالفة إذا كانت من جميع الصحابة الذين هم أهل المدينة، فإن ذلك منهم يعتبر مخصِّصاً عند الإمام مالك. بل يكفي أن يكون المخالفون هم أهل المدينة المنورة، وإن كانوا من التابعين. وحجَّة مالك ﷺ في ذلك أن أهل المدينة لم يخالفوا عموم النص إلا لأنهم توارثوا ذلك عن رسول الله ﷺ، فهو دليل على وجود مستندٍ من السنة لهم فيما خالفوا فيه.

مثاله حديث: « البَيِّنَةَ عَلَى المُدَّعي، واليَمينَ عَلَى المُدَّعَى عَلَيْهِ »[2] فهو حديثٌ عامٌ كما ترى.

وقد روى مالك في (موطئه)[3] عن أَهْلِ المدينَةِ أَنَّهُ إذا جاءَ رَجُلٌ يَدَّعي عَلَى الرَّجُلِ حَقًّا: نَظَروا؛ فَإِنْ كانَتْ بَيْنَهُما مُخالَطَةٌ أَوْ مُلابَسَةٌ أَحْلَفَ الَّذي ادُّعيَ عَلَيْهِ. وَإِنْ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ لَمْ يُحَلِّفْهُ. روي ذلك عن جمع من علماء المدينة. ورواه الزرقاني عن فقهاء المدينة السبعة وغيرهم، وقال ابن القيم: إنَّه مذهبُ عليٍّ بنِ أَبي طالبٍ كرَّم اللهُ وجْههُ[4] وقد رواه عنه القرافي، قال: (قالَ عليُّ بنُ أبي طالبٍ ﷺ: لايدَّعي الحاكمُ

---

[1] انظر: شرح مسلم الثبوت: ٣٥٥/١، وحصول المأمول: ١٠٨، وابن الحاجب مع شرحه: ١٥١/٢.

[2] الترمذي في الأحكام، باب ما جاء في أن البينة على المدعي (١٣٤١) عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده.

[3] في الأقضية بابُ القَضاءِ في الدَّعْوَى.

[4] انظر: الطرق الحكمية: ١٠٠ وما بعدها، والزرقاني على الموطأ: ١٨٥/٣ بولاق . =

على الخصمِ إلا أنْ يعلَمَ أنَّ بينهما معاملة. ولم يُروَ له مخالفٌ من الصحابة فكانَ إجماعاً، ولأنَّ عملَ المدينة كذلك)[1].

فمِنْ أجلِ ذلك خصصَّ مالك عموم الحديث السابق بمذهب علماء أهل المدينة. ومذهبُه ﷺ في ذلك قوي المَدْرَكِ لا يبعدُ أن يكون هو الراجح في هذا الباب.

## ٣ - رجوع الضمير إلى بعض أفراد العام:

صورته أن يذكر عام ثم يأتي ضمير يعود إلى بعض أفراد العام. فهل يعتبر ذلك دليلاً على أن المقصود بالعام بعض أفراده، أي ما عاد إليه الضمير فقط؟

- الصحيح الذي ذهب إليه جماهير الأصوليين أن ذلك لا يعتبر تخصيصاً للعام ولا دليلاً على أنه قد أريد به الخصوص.

- وخالف أبو الحسين البصري من المعتزلة وإمام الحرمين فيما روي عنه. فذهبا إلى أن ذلك يعتبر تخصيصاً للعام.

مثاله قوله تعالى: ﴿ والمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُروءٍ ﴾ [البقرة: ٢٢٨] ثم قال: ﴿ وَبُعولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ ﴾ [البقرة: ٢٢٨] فالمطلقات في صدر الآية عام يشمل البائن والرجعية، والضمير في ﴿ وَبُعولَتُهُنَّ ﴾ إنما يعود إلى قسم من المطلقات وهنَّ الرجعيات؛ إذ هنَّ اللاتي يصلح أن يقال عنهنَّ: ﴿ وَبُعولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ ﴾. فرجوع

---

= والعجيب أن بعض الكاتبين الجدد اعتبر هذا المثال من تخصيص النَّصِّ بالمصلحة المجرَّدة، ثم اتخذ من ذلك دليلاً على أن مالكاً ﷺ كان يقول بتخصيص المصلحة للنَّصِّ. والأمر كما قد رأيت، ليس من هذا القبيل إطلاقاً، ولم يقل أحد من الأئمة الأربعة أن المصلحة المرسلة تخصص النص، كيف وإن المصلحة لا تكون مرسلة إلا إذا خلت عن أي معارض لها.

[1] أنوار البروق في أنواع الفروق للقرافي: الفرق بين قاعدة من يشرع إلزامه بالحلف وقاعدة من لا يلزمه الحلف.

هذا الضمير إلى بعض أفراد العام – وهو المطلقات – لا يخصصه، بل يبقى على عمومه، فيما ذهب إليه الجمهور.

دليلهم على ذلك ما قاله العلامة العضد: إنهما لفظان، فلا يلزم من خروج أحدهما عن ظاهره وصيرورته مجازاً خروج الآخر أيضاً، وصيرورته مجازاً مثله. فغايته أن ظاهر الضمير أن يكون عاماً وقد خص، فلا يلزم مثله في المرجوع إليه[1]، وعلى رأي الآخرين ينبغي أن يكون ﴿ والـمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ ﴾ [البقرة: ٢٢٨] خاصاً بالرجعيات بدلالة الضمير الغائب العائد إليه.

### هل تبقى حجية العام بعد التخصيص؟

– قال أكثر العلماء: العام المخصوص حجَّة في دلالته على الباقي، مهما كان نوع المخصص، ومهما بقي من أفراد العام بعده. فقوله تعالى: ﴿ فاقْتُلوا الـمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ﴾ [التوبة: ٥] يبقى حجَّة حتى بعد أن خصَّصه قوله تعالى في آية أخرى: ﴿ حَتَّى يُعْطوا الجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صاغِرون ﴾ [التوبة: ٢٩].

– وقال البعض: إنما يبقى حجَّة إن خُصَّ بمعين، أما إن خص بمبهم فلا يبقى حجة لاحتمال أن يكون المراد بالتخصيص كل فرد من أفراد العام.

– وقال آخرون: هو حجَّة إن خصَّ بمخصص متصل كالشرط والصفة ... أما إن خصَّ بمنفصل فإنه لا يبقى حجة في دلالته على الباقي بعد ذلك.

– وبالغ البعض: فأطلقوا القول بعدم حجية العام بعد التخصيص.

ولا دليل ينهض لهذه الأقوال الثلاثة.

---

[1] العضد على مختصر ابن الحاجب: ٢/١٥٣.

والحق ما أجمع عليه جماهير الأصوليين من الشافعية والمالكية والحنابلة والحنفية، من أنه يبقى حجة بعد التخصيص أياً كان المخصص.

واستدلوا على ذلك بأن الصحابة كانوا يتمسكون بالعمومات المخصوصة من دون نكير من أحد منهم[1].

كما استدلوا بأنه لو صح أن التخصيص يبطل حجية العام فيما يبقى من أفراده لما كان بين التخصيص والنسخ أي فارق، إذ التخصيص يصبح في حقيقته نسخاً للعام بكل أفراده ومدلولاته[2].

وإذا كان المخصص مبهماً فإنه يعمل بالعام إلى أن يبقى منه فرد، وإذا لم يعين المبهم فذلك دليل على أن المخصوص من العام هو أي فرد من أفراده.

**هل يجوز العمل بالعام قبل البحث عن مخصص؟**

يجوز العمل بالعام قبل البحث عن وجود مخصص له. قال بذلك الصيرفي والبيضاوي وأبو إسحاق الشيرازي، وجزم به ابن السبكي. وهو المعتمد عند الحنفية ومعظم الأصوليين[3].

ومع هذا فقد نقل الغزالي والآمدي الإجماع على المنع[4].

ولكن هذا النقل لا يصح، إذ إن كلاً من أبي إسحاق الإسفراييني وأبي إسحاق الشيرازي والإمام الرازي قد حكى الخلاف فيه. بل إن الإسفراييني حكى الاتفاق على التمسك بالعموم في حياة النَّبيِّ ﷺ قبل البحث عن مخصص.

---

(1) جمع الجوامع وشرحه: ٥/٢.

(2) شرح مسلم الثبوت: ٣٠٨/١.

(3) المرجع السابق: ٢٦٧/١ وشرح جمع الجوامع: ٦/٢.

(4) انظر المستصفى للغزالي: ١٥٧/٢ والإحكام للآمدي: ٧٩/٢.

ولا أدلَّ على أنَّ نقلَ هذا الإجماع لا يصحُّ، مما رواه الشافعي[1] بسَندِه عن عمَرَ ﷺ أنَّه قالَ: (أُذَكِّرُ اللهَ امْرَأً سَمِعَ مِنَ النَّبيِّ ﷺ في الجَنينِ شَيْئًا؟ فَقامَ حَمَلُ بْنُ مالِكِ بْنِ النَّابِغَةِ، فَقالَ: كُنْتُ بَيْنَ جارِيَتَيْنِ لي، يَعْني ضَرَّتَيْنِ، فَضَرَبَتْ إِحْداهُما الأُخْرَى بِمِسْطَحٍ فَأَلْقَتْ جَنينًا مَيِّتًا، فَقَضَى فيهِ رَسولُ اللهِ ﷺ فَقالَ عُمَرُ ﷺ: لَوْ لَمْ نَسْمَعْ هَذا لَقَضَيْنا فيهِ بِغَيْرِ هَذا) فقد تمسَّك عمرُ بهذا الخبر رغم أنه حكاية فعل قد يكون متعلَّقاً بسببٍ خاصٍّ[2].

وبالجملة لم يُنقل عن أحد من الصحابة أنه توقف في العام إلى البحث عن المخصص. على أن الذين اشترطوا البحث عن المخصص أولاً اكتفوا منه بما يورث الظن؛ خلافاً لما انفرد به أبو بكر الباقلاني. فقد ذهب إلى أنه لابدَّ من القطع بعدم وجود مخصص[3].

لقد قلنا في أول البحث (الخاص): إنه كل ما عدا ألفاظ العموم.

وللخاص بناء على ذلك أنواع منها: الأمر والنهي، وقد سبق التعريف بهما، وبيان أحكام كل منهما. ومن أنواعه أيضاً: المطلق والمقيد. وسنعرف بهما، ونتحدث عن أحكام كل منهما فيما يلي إن شاء الله.

---

[1] مسند الشافعي (١١١٦) وأخرجه البيهقي في سننه في الديات، باب دية الجنين، ١١٤/٨، وانظر سنن الدارقطني في الحدود والديات (٣٢٥٦)، والطبراني في المعجم الكبير (٣٤٠٤).

[2] الرسالة: ص٤٢٨

[3] جمع الجوامع وشرحه: ٧/٢.

# المبحث الثاني

## النوع الثاني: تقييد المطلق

سبق أن قلنا، في أثناء شرحنا للمُطلق، أنَّ من أحكامه أنَّه يجري على إطلاقه، أي: إذا ورد النصُّ مُطلقاً، وجبَ على المجتهد بعد الدقة في تفهُّمه، أنْ يفسِّره على إطلاقه الذي شرحنا معناه. ولا يكلَّف بأنْ يفرض احتمال وجود المقيد له، ثم يفتش عنه هنا وهناك مجمِّداً العمل بالنصِّ المطلَقِ خلال تفتيشه هذا.

ولكن ما الحكم إذا عثر المجتهد على نصٍّ آخر يتناول الحكم ذاته، مع فارق هام هو أن النصَّ الثاني ساق اللَّفظ المطلق هناك مقيداً بقيد ما؟

هنا يخضع النصُّ المطلق لعملية البيان. وتنحسر عنه فاعلية القاعدة التي ذكرناها وهي: المطلق يجري على إطلاقه. ولكن، بعد ملاحظة شروط وقيود لابدَّ أنْ تتوافر كاملة بين كلا النصين: المطلق والمقيد. فإن توافرت هذه الشروط والقيود وجب تفسير المطلق على ضوء المقيد. وهذا هو معنى قولنا: إن المقيد يصبح أداة بيان للمطلق.

**وهذه هي جملة الشروط التي يجب توفرها:**

**أولاً** – أن يكون بين المطلق والمقيد قدر مشترك من وحدة الذات، مع زيادة المقيد عليه بقيد الصفة. فأما إذا كان بين المطلق والمقيد تفاوت في الذات نفسها، فلا سبيل إلى جعل المقيد بياناً للمطلق، ولا إلى حمل أي منهما على الآخر[1].

مثاله أنَّ الله تعالى ذكر في مسحِ التيمم عضوين فقط، هما الوجه واليدان، وأضاف إليهما في الوضوء عضوين آخرين، هما مسح الرأس وغسل الرجلين. فلا يقال: إن نصَّ

[1] البرهان لإمام الحرمين: ٢٦٠/١ بتحقيق الدكتور عبد العظيم الديب، وشرح جمع الجوامع مع حاشية البناني عليه: ٣٤/٢.

التيمم مطلق عن ذكر الرأس والرجلين، ونص الوضوء مقيد بهما، فيفسر الأول على ضوء الثاني، ويكون الثاني قيداً للأول، ذلك لأن التفاوت بين الآيتين قائم بين مضمون كلٍّ من الذاتين وهما أعضاء التيمم وأعضاء الوضوء. وليس التفاوت -كما شرطنا- قائماً ما بين ذات غير مقيدة بشيءٍ، وذات مثلها مقيدة بوصف.

**ثانياً** - ألا يكون أمام اللفظ المطلق إلا محمل واحد من القيد الوارد على اللفظ ذاته في نص آخر. فعندئذٍ يُحمل المطلق عليه، ولا سبيل غير ذلك.

فأما إذا كان أمام النص المطلق نصَّان آخران، واللَّفظُ في كل منهما مقيد بقيد مختلِف عن الآخر، فالواجب عندئذ إبقاء اللَّفظ المطلق على حاله. إذ كلٌّ من النصين الآخرين يتنازعانه، وليس من مُرجِّح لتقديم أحدهما على الآخر. فكان المصير الذي لابدَّ منه هو إبقاء المطلق على إطلاقه.

مثال ما توافر فيه هذا الشرط: مجيء الأمر بالشهادة مقيدة بشرط العدالة في قوله تعالى عن الرجعة في الطلاق: ﴿وَأَشْهِدوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] مع مجيء الأمر بها عارية عن هذا الشرط في آيات البيوع ونحوها، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدوْا إِذا تَبايَعْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] فيُحمل هذا الإطلاق هنا على التقييد هناك، ويكون ذلك بياناً للمطلق.

ومثال ما لم يتوافر فيه هذا الشرط: قوله تعالى في حقِّ من أفطرَ في رمضان لسفرٍ أو مرضٍ: ﴿ فَمَنْ كانَ مِنْكُمْ مَريضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ [البقرة: ١٨٤]. فقد أطلقت كلمة الأيام هنا عن قيد التتابع وعدمه. وقال الله عز وجل في كفارة من ظاهر من امرأته: ﴿ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصيامُ شَهْرَيْنِ مُتَتابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَماسَّا ﴾ [المجادلة: ٤] فقيد الصيام بالتتابع، ولكنَّه قال أيضاً عن فدية التمتُّع في الحج: ﴿ فَصيامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ في الحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذا رَجَعْتُمْ ﴾ [البقرة: ١٩٦] فقيَّده هنا بالتفريق.

فما مصير الآية الأولى التي جاءت أيام صوم القضاء فيها مطلقة عن كل من قيد التتابع وقيد التفريق؟ ... يجب أنْ يبقى المطلَقُ فيها على إطلاقه، إذ ليس حمله على إحدى الآيتين أولى من حمله على الأخرى.

ويروي الإمامُ القرافي عن قاضي القضاة، صدر الدين الحنفي ما نصُّه: (كان قاضي القضاة صدر الدين الحنفي يقول: إن الشافعية تركوا أصلَهم لا لموجبٍ، وذلك فيما ورد عن رسول الله ﷺ: « إذا وَلَغَ الكَلْبُ في إناءِ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ إِحْداهُنَّ بِالتُّرابِ »[1]. وورد: « أُولاهُنَّ بِالتُّرابِ »[2]، فقوله: (إِحْدَاهُنَّ) مطلَقٌ، وقوله في الرواية الأخرى: (أُولاهُنَّ) مقيَّدٌ بكونه (أولاً). ولم يحملوا المطلَق على المقيَّدِ، بل أبقوا الإطلاق على إطلاقه!.. وكان يُورِدُ هذا السؤال على الشافعية، فيعسر عليهم الجواب عنه فسمعتُه يوماً يورِدُه، فقلتُ له: هذا لا يلزمُهم، وذلك لأجلِ قاعدةٍ أصوليةٍ مذكورةٍ في هذا الباب، وهي: (أنا إذا قُلنا يُحملُ المطلَقُ على المقيدِ، فَوردَ المطلَقُ مقيداً بِقيْدَيْن مُتضادَّيْنِ، فتعذَّرُ الجمعُ بينهما، تَساقَطا، فإن اقتضى القياس الحمل على أَحدِهما ترجَّح)، وفي هذا الحديث ورَدَ المطلَقُ فيه مقيداً بقيديْنِ متضادَّيْنِ، فورَدَ (أُولاهُنَّ) وورد (آخِرهُنَّ)[3]. فتساقطا، وبقي (إِحْدَاهُنَّ) على إطلاقه. فلم يخالِف الشافعية أصولَهم. وأما أَصحابُنا المالكية فلم يعرِّجوا على هذا الحديث المطلَقِ ولا على قيْدَيْهِ، بل اقتصروا على سبعٍ من غير ترابٍ. وأنا متعجِّبٌ من ذلك مع ورودِه في الأحاديث الصحيحة)[4].

---

[1] ينظر النسائي، في المياه، باب تعفير الإناء بالتراب من ولوغ الكلب فيه (٣٣٧).

[2] مسلم في الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب (٢٧٩).

[3] نصُّ الرواية المشار إليها «السَّابِعَةَ بِالتُّرابِ»، أبو داود في الطهارة، باب الوضوء بسؤر الكلب، (٧٣).

[4] الفروق للقرافي: ١٩٣/١.

**ثالثاً**: أن يكون تقابل المطلق والمقيد في دائرة الأمر والإثبات، فأما إن كان في النفي أو النهي، فلا يجوز حمل أحدهما على الآخر؛ بل يستقلُّ كلٌّ منهما بالدلالة. كما لو قال: لا تأْتني نهاراً، ثم قال: لا تأْتني نهارَ الجمعة. فإنَّ الذي يجب أنْ يُفْهَمَ من الجملة الأولى النهي عن الإتيان في أي نهارٍ على إطلاقه. وأما الجملةُ الثانية فلا زيادة فيها على معنى الجملة الأولى إلا التأكيد على هذا النهي بخصوص يوم الجمعة. فكأنَّه قال فيما دلَّ على كلٍّ من الجملتين: لا تأْتني نهاراً، ولا سيما نهارَ الجمعة[1].

هكذا اشترط معظم الأصوليين.

**وأقول**: إنَّ المطلق إذا دخلتْهُ أداةُ النهي أو النفي خرجَ بطبيعة الحال عن الإطلاق، وأصبحَ مِنْ أَلْفاظِ العموم كما سبَق بيانُه. فالحديث في هذا الشرط يتعلَّقُ بالعموم والخصوص لا بالإطلاق والتقييد؟

**رابعاً** – أن لا يكون قد ذكر مع القيد قدر زائد على الجملة التي ورد فيها اللفظ المطلق، إذ يمكن حينئذ أنْ يكون القيدُ آتياً في الجملة الثانية بسبب ذلك القدْرِ الزائد فيها.

وعندئذ لا يجوز جعل القيد هنا بياناً للمُطْلَقِ في الجملة الأولى بل يجب إبقاء المطلَقِ على إطْلاقِه بالاتفاق. إذ لا تعارُضَ بين القدْرِ المشْتَرَكِ في كلٍّ من جُملتي التقييد والإطلاق. كما لو قال: يُغنيك أنْ تقرأَ في الصلاة بفاتحة الكتاب، ثم تضم إليها سورة أو آيات من القرآن الكريم. ثم قال: اقرأ في المغرب بسورةٍ مِنْ قِصار المفصَّلِ. فإنَّ السورة في الجملة الأولى من قبيل المطلق، وهي في الجملة الثانية مقيدة بقصار المفصَّلِ.

---

[1] الآمدي في الإحكام: ١١٢/٢، وابن الحاجب في مختصره: ١٥٥/٢و١٥٦ وحصول المأمول: ١١١.

ولا سبيل لحمل أحدهما على الآخر، لأن القيد في الجملة الثانية إنما جاء بسبب قدر زائد فيها، هو خصوص المغرب.

**خامساً** – أن يكون النصان اللذان ورد اللفظ مطلقاً في أحدهما ومقيداً في الآخر، متفقين في الحكم وسببه، أو في الحكم فقط وإن اختلف السبب. أي فلابدَّ أن يكون الحكم واحداً فيهما على كل حال.

فأما إذا كانا مختلفين في كل من الحكم والسبب معاً، أو كانا مختلفين في الحكم مع اتفاقهما في السبب، فلا يجوز أن يحمل أحدهما على الآخر. بل يكون مدلول كلٍّ نصٍّ خاصّاً بذاتِه.

مثال ما اتفقا في الحكم وسببِه معاً: قوله تعالى موضِّحاً الأمرَ بالإشهادِ عند تسليم المالِ: ﴿ فَإِذا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوالَهُمْ فَأَشْهِدوا عَلَيْهِمْ ﴾ [النساء: ٦] وقوله تعالى في بيان الحكم ذاتِه في مكانٍ آخرَ: ﴿ واسْتَشْهِدوا شَهيدَيْنِ مِنْ رِجالِكُمْ ﴾ [البقرة: ٢٨٢] فإنَّ الحكْمَ الذي تضمَّنه النَّصَّانِ واحدٌ، وهو الأمر بالإشهاد. والسبب في جملته واحد، وهو توثيق عملية تسليم المال، سواء أكان إعادةً إلى صاحبه أو قرضاً إلى أَجَلٍ.

وقد ورَدَ الأمرُ بالإشهادِ في النَّصِّ الأوَّلِ مُطلَقاً، على حين أنَّه ورَدَ في النص الثاني مقيداً بالعدد وبالذكورة، فيحمل المطلق على المقيد، لارتباط كل من النَّصيْن بحكمٍ واحدٍ وسببٍ واحدٍ له، ولا خلاف بين العلماء في ذلك.

ومثاله أيضاً قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ المَيْتَةُ والدَّمُ وَلَحْمُ الخِنْزيرِ وَما أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ ﴾ [المائدة: ٣] مع قوله تعالى: ﴿ قُلْ لا أَجِدُ في ما أُوحيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزيرٍ ﴾ [الأنعام: ١٤٥] فالدَّم في الآية الأولى مطلقٌ، وفي الثانية مقيدٌ بأَنْ يكونَ مَسْفوحاً لإخراجِ الكبد. والآيتان واردتان

في حكمٍ واحدٍ هو تحريمُ طائفةٍ مِنَ الأشياءِ أنْ يطعَمَها الإنسانُ، وفي سببٍ واحدٍ له هو الأذى الذي يُصيبُ الإنسانَ في تناوله له.

فلابدَّ إذاً أن يعتبر المقيد بياناً للمطلقِ، فيفسر الإطلاق الذي في الآية الأولى على ضوء التقييد الذي جاء في الثانية. وهو محلُّ اتِّفاقٍ عند الجميع.

ومثال ما اتفقا في الحكم واختلفا في السبب: قول الله تعالى في كفَّارةِ القتل الخطأ: ﴿ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كانَ مِنْ قَوْمٍ عَدوٍّ لَكُمْ وَهوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، وقوله تعالى في كفارة الظِّهارِ: ﴿ والَّذينَ يُظاهِرونَ مِنْ نِسائِهِمْ ثُمَّ يَعودونَ لِما قالوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَماسَّا ﴾ [المجادلة: ٣].

فقد ورد لفظ (الرَّقَبَة) في الآية الأولى مقيداً بـ (مُؤْمِنَة)، وورد في الآية الثانية مطلقاً.

والحكم المتعلِّق بهما واحدٌ، وهو وجوب الإعتاقِ كفارةً. ولكن سبَبه مختلفٌ، فهو في الآية الأولى (القتل)، وفي الآية الثانية (الظهار).

فقد ذهب الجمهور هنا أيضاً إلى حمل المطلق على المقيد، وفي مقدمة القائلين بذلك الشافعية والمالكية، تغليباً لوحدة الحكم على تغاير السبب.

وخالفت الحنفية، فذهبوا إلى إبقاء كلٍّ على حاله.

غير أن اعتبار المقيد هنا بياناً وتفسيراً للمطلق غير واضح، حتى عند الجمهور، كوضوح القسم الأول. وهو الذي يكون كلٌّ من اللَّفظِ المطلَقِ والمقيد واردين على حكم واحد وسببٍ واحدٍ.

ولذا فقد اختلف الجمهور: هل يحمل المطلق على المقيد هنا بموجب جعل المقيد بياناً للمطلق، أم بموجب قياس المطلق على المقيد؟

رجَّح كثير من أصحاب الشافعي كالآمدي والغزالي وكثير من المالكية أنَّ حملَ المطلق هنا على المقيد إنما سبيلُه القياس فقط. ومعنى ذلك أنَّ القياس لا يتمُّ إلا بعد أنْ يعثرَ المجتهد على علَّةٍ جامعةٍ - غير وحدة الحكم - تستوجب قياس النَّصِّ المطلقِ على النصِّ المقيد، في أخذ القيد بعين الاعتبار. فإنْ لم يُعثر على هذه العلَّة الجامعة فلا موجِبَ لحمل أَحدِ النصَّيْنِ على الآخر، بل يبقى المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده.

أقول: ولعلَّ هذا هو الراجح. ومن هنا نعلم السبب في عدم تطبيق جمهور الأصوليين حمل المطلق على المقيد في هذا القسم الثاني على جميع النصوص الواردة.

فهم مثلاً حملوا إطلاق (الرقبة)، في كل من آية الظهار وكفارة الحنث، على المقيدة بالإيمان في آية النساء، وهي التي تتحدَّث عن كفارة القتل، وذلك لما وجدوا أنَّ العلَّة المقتضية لقياس المطلق على المقيد هنا موجودة. وهي ملاحظة تَشَوُّفِ الشارع إلى إعتاقِ الأرقَّاءِ المؤمنين. وذلك بسبب تخليهم عن الكفر الذي كان سبباً من أسباب ضرب الرِّقِ عليهم. وهذا المعنى لا يختلف باختلاف الإثم المستوجب لكفارة الإعتاق.

غير أنه لما لم يظهر موجب القياس في أمثلةٍ أخرى، بقي كلٌّ من النصيْنِ فيها على حاله. من ذلك إطلاق كلمة ﴿ أَيَّام ﴾ عن قيد (التَّتابُعِ) في قوله تعالى عن كفَّارةِ الحِنْثِ باليمين: ﴿ فَكَفّارَتُهُ إِطْعامُ عَشَرَةِ مَساكينَ مِنْ أَوْسَطِ ما تُطْعِمونَ أَهْليكُمْ أو كِسْوَتُهُمْ أو تَحْريرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصيامُ ثَلاثَةِ أَيّام ﴾ [المائدة: ٨٩] فإنَّ جماهيرَ العلماءِ لم يحملوا إطلاق الأيام في هذه الآية على ما جاء مقيداً بالتتابع في آية كفَّارةِ الظِّهار، وهو قوله تعالى: ﴿ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصيامُ شَهْرَيْنِ مُتَتابِعَيْنِ ... ﴾ [المجادلة: ٤] على الرغم من أن الحكم واحد، وهو وجوب التكفير بالصيام، مع اختلاف سببه الذي هو الظهار هنا والحنث هناك. وذلك لأنه لم تظهر أي علَّة جامعةٍ بين صيام

الأيام الثلاثة هنا والحنث هناك، حتى يكون ذلك حاملاً على قياس المطلق على المقيد، كالمثال السابق. بل إنَّ الشارع قد يطلب من العبد صوماً متتابعاً، وقد يطلبه مشروطاً بعدم التتابع، وقد يأمره بالصوم مطلقاً.

وبهذا يتبين الجواب على ما أطال به الحنفية - وقد خالفوا الجمهور، وذهبوا إلى إبقاء المطلق على إطلاقه، وعدم حمله على النصِّ المقيد، لا عن طريق القياس ولا التقييد - من قولهم: بأنَّ الجمهور مضَّطربون في هذه المسألة، فمرَّةً يحملون المطلق على المقيد كحمل الرقبة المطلقة على المؤمنة، وأحياناً لا يحملونه على المقيد، كتركهم للأيام في كفارة الحنث مطلقة، مع ورودها مقيدة في الحكم ذاته لسببٍ آخر[1].

ذلك لأن الجمهور لا يحملون المطلق على المقيد - في هذه الصورة - دائماً، بل يحتكمون في ذلك إلى مقتضيات القياس، فإن وجدوا علَّة واصلةً بين المطلق والمقيد، حملوا الأول على الثاني قياساً، وإلا فلا.

أما إذا اختلف النصان في الحكم واتفقا في السبب، أو اختلفا في كل منهما:

- فالجمهور على أنه لا مجال عندئذ لحمل المطلق على المقيد، بل يبقى المطلق على إطلاقه، إلا إذا اقتضى دليل آخر مستقل إلحاق قيد ما بالمطلق، فذلك شيء آخر يعود إلى مقتضى ذلك الدليل. وممن ذهب هذا المذهب الحنفية والمالكية، ونقل الآمدي وابن الحاجب الإجماع على ذلك[2].

- وخالف الغزالي والسبكي والبيضاوي، فذهبوا إلى أنَّ المطلَقَ يُحملُ فيه على المقيَد أو يُقاسُ عليه، على الخلاف السابق[3].

---

[1] انظر: أصول السرخسي: ٢٦٨/١.

[2] انظر: الإحكام للآمدي: ١١١/٢، وشرح المختصر لابن الحاجب: ١٥٥/٢.

[3] انظر: نهاية السول بشرح منهاج الأصول: ٤٩٧/٢، وشرح جمع الجوامع لابن السبكي: ٣٥٢/٢.

مثال الاختلاف في الحكم مع الاتحاد في السبب: قول الله تعالى في بيان الوضوء: ﴿ فاغْسِلوا وُجوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى المرافِقِ ﴾ [المائدة: ٦]. مع قوله تعالى في بيان التيمم: ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الغائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ فَلَمْ تَجِدوا ماءً فَتَيَمَّموا صَعيدًا طَيِّبًا فامْسَحوا بِوُجوهِكُمْ وَأَيْديكُمْ إِنَّ اللهَ كانَ عَفُوًّا غَفورًا ﴾ [النساء: ٤٣] فذكر الأيدي مطلقة عن قيد المرافق، فإن الحكم في كل من الآيتين مختلف كما تلاحظ، إذ الآية الأولى بيان لحكم التيمم والآية الثانية بيان لحكم الوضوء. إلا أن سبب الحكمين واحد، وهو الحَدَثُ.

لذا لم يذهب الجمهور إلى تقييد المطلق هنا بالمقيد، بل أبقوا كلَّ نصٍّ على حاله.

ولك أن تقول: فقد كان عليهم أن يقرروا بأنَّ التيمم يجزئ فيه المسح إلى الكوعين، ولكنَّهم يقرِّرون وجوب المسح إلى المرفقين كالوضوء!..

والجواب أنهم لم يعتمدوا في ذلك على حمل المطلق على المقيد، بل على أدلَّةٍ أخرى أوضحت أنَّ المقصود باليد ما يَصِلِ إلى المرفقين، ومنها حديثِ الأَسْلَعِ ﷺ: أنَّ النَّبيَّ ﷺ علَّمَهُ التَيَمُّمَ ضَرْبَتَيْنِ ضَرْبَةً لِلْوَجْهِ وضَرْبَةً لِلذِّراعَيْنِ إلَى المِرْفَقَيْنِ[1].

ومثال الاختلاف في كلٍّ مِنَ الحكم والسبب معاً: ما لو قال – مثلاً – لمن حنث في يمينه: أَطْعِمْ فَقيراً، وقال لمنْ ظاهَرَ مِن امْرأتِهِ: أُكس فَقيراً مُتديِّناً. فإنَّ كُلاًّ مِنَ الحكمِ والسَّببِ مُختَلِفان، ولا خلاف أنَّه لا شأْنَ لأَحَدِهما بالآخرِ، فلا بيان بينهما على أي وجه.

---

[1] أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (٨٧٦)، إلا أنَّ في سنده راوٍ متروك.

# المبحث الثالث

## النوع الثالث: الظاهر وتأويله

عَرَفْتَ فيما مَضى أنَّ الظاهرَ هو (اللَّفْظُ الذي يَدلُّ على المعنى دَلالةً ظنية)، أي فهو يحتمل غيره احتمالاً مَرجوحاً، كـ(السَّبُع)، ظاهرٌ في الحيوان المفترس المعروف، محتمل للرَّجُلِ الشُّجاعِ، فإنْ صرَفْتَه إلى الاحتمال المرجوح لِقرينَةٍ دَلَّتْ على ذلك، فذلك هو التأويل. وذلك (الظاهر) يُسمَّى عند هذا الصَّارف (مُؤَوَّلاً).

فـ(المؤوَّلُ): هو الظاهر نفسه وليس قسماً مقابلاً له. غير أنك إن فهمت المعنى الظاهر الراجح، فأنت قد أخذت بظاهره ... وإن أخذت بما فيه من احتمال بعيد، فأنت قد أخذت بتأويله.

ومن أجل التنبيه إلى هذا، آثرت أَنْ أَجْعلَ العنوان **الظاهر وتأويله**، ولم أسلك طريقة من قال **الظاهر والمؤول**.

### حكمُ الظاهِر:

يجب على المجتهد أنْ يأخذ مِنَ اللَّفظِ الظاهر دلالتَه الراجِحة، ولو كان ثمة احتمال مرجوحٍ لدلالةٍ أخرى، ما لم تقم قرينةٌ صارِفةٌ تصرفُ اللَّفظ عن ظاهره إلى احتماله الآخر، فلابدَّ عندئذ من اتباع ما تقضي به تلك القرينة.

وقد تكون القرينة عقلية أو شرعية أو عرفية، وكل ذلك سائغ صالح للتأويل على أساسه، إذا توافرت الشروط التي سنتحدث عنها.

### شروط التأويل:

لابدَّ من ملاحظة شروطٍ يجب أَنْ تتوافر عند التأويل. وهذه الشروط هي آيَةُ صدق القرينة الصَّارِفَةِ إذا توافرتْ فيها. وهي آيَةُ زيفها إنْ لم تتوافر كاملةً فيها.

**وتنحصر هذه الشروط في ثلاثة أمور:**

**الشرط الأول:** أنْ يكون الناظر المتأَولُ أهلاً لذلك بما توافر لديه من شروط الاجتهاد. أما من لم يكن توافرت لديه وسائله وأسبابه، فلا عبرة بما قد يخيل إليه من ضرورة التأويل ومرجوحية المعنى الظاهر، إذ ليس لخياله وفهمه من مقياس شرعي معتمد.

**الشرط الثاني:** أنْ يكون اللَّفظ قابلاً لذلك التأويل بوجه من الوجوه المحتملة، كما إذا أوَّلْتَ (سَبُع) بالرَّجلِ الشُّجاع، والنَّهر (وهو اسم للشق المستطيل في الأرض) بالماء الجاري فيه.

فأما الظاهر الذي يساق إلى معنى لا يحتمله إطلاقاً، فهو تأويلٌ فاسدٌ لا يعوَّلُ عليه.

وإنما يكون اللَّفظُ قابِلاً للمعنى الذي يصرَفُ إليه، إذا كان بينه وبين اللَّفْظِ نسبٌ من الوضع اللُّغويِّ أو عُرف الاستعمال، أو عادة صاحب الشرع. فأما إذا لم يوجد أي نسب من ذلك، فهو دليل بطلان التأويل، وذلك كما إذا أَوَّلْتَ السَّبُعَ بالحمار، والنَّهرَ بالجبل، والبرقَ برجلٍ من الناسِ.

**الشرط الثالث:** أن يكون الدليل المعتمد في صرف الظاهر إلى معناه المرجوح أقوى من دلالة الظاهر على معناه الراجح. إذْ لو لم يكن كذلك فإنَّه لا مسوِّغ عندئذٍ لصرفِ اللَّفْظِ عن ظاهره. فإنَّ هذا الدليل إما أنْ يكونَ عندئذٍ مساوياً في القوة لقوة دلالة اللَّفْظِ على ظاهره، ونتيجته تساوي الاحتمالين، وذلك هو (المجمَل). وإمَّا أنْ يكونَ أدنى قوةً مِنْ دلالة اللَّفْظِ على الظاهر، ونتيجته وجوب اتباع الأقوى وإهمال ما دونه.

## أقسام التأويل:

ولا ريب أنَّ التبصُّرَ بأهمية هذه الشروط وكيفية توافرها، يعتمد على ملكة علمية راسخة يجب تحقُّقها فيمن يريد التأويلَ. وإلا فإنَّ باب التأويلِ يُصبحُ نافذةً تتسلَّل منها الأهواء والشهوات للتَّلاعُبِ بأصولِ الشريعة الإسلامية وأحكامها.

ومن خلال النظر إلى هذه الشروط الثلاثة، التي لابدَّ من مراعاتها، نلاحظ أنَّ التأويل ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

**القسم الأول**: التأويل القريب وهو ما تجلَّت فيه دواعي التأويل وظهرت القرينة المُرجِّحةُ للمعنى البعيد، وذلك كتأويل قوله تعالى: ﴿ إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلوا وُجوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى المَرافِقِ ﴾ [المائدة: ٦] بمعنى: إذا أردتم القيام إلى الصلاة.

**القسم الثاني**: التأويل البعيد، وهو ما تجلَّت فيه دواعي الإبقاء على المعنى الأصلي الظاهر، وتضافرت القرائن على عدم إرادة المعنى البعيد الذي يُرادُ حمل اللَّفظ عليه. وذلك كتأويل الحنفية لقوله ﷺ في الحديثِ الصَّحيحِ لغَيْلانَ بْنَ سَلَمَةَ الثَّقَفيِّ، وقَدْ أَسْلَمَ عَلى عَشرةِ نِسْوَةٍ : «أَمْسِكْ مِنْهُنَّ أَرْبَعًا، وَفارِقْ سائِرَهُنَّ»[1]، فقد تأوَّلوه على ابتداء نكاحِ أَرْبَعٍ منهنَّ فيما إذا كان قد عقد عليهنَّ معاً، لبطلانه، وعلى إمساكِ الأربع الأوائل منهن، إذا كان قد نكحهنَّ مرتبات.

ووجه البعد أن المتبادر إلى الفهم من لفظ الإمساك إنما هو الاستدامة، دون التجديد. وعلى فرض إرادة خلاف المتبادر، فقد كان المقتضى أن يذكر له شروط النكاح لقرْبِ عهدِه بالإسلام، وعدمِ معرفته بأركانِ النكاح وشروطه، مع أنَّه ﷺ لم

---

[1] رواه مالك في الطلاق، جامع الطلاق: ٥٨٦/٢، واللفظ له، وهو بنحوه عند الترمذي في النكاح (١١٢٨)، وابن ماجة في النكاح (١٩٥٣)، وأحمد في المسند (٤٥٩٥) وغيرهم.

يَذْكُرْ لَه شيئاً مِنْ ذلك. وقد كان المقتضى أيضاً، أنْ يعمدَ كلُّ مَنْ كان يَدخلُ الإسلامَ على عهد النَّبيِّ ﷺ إلى صِلَةِ ما بينه وبين زوجِه فيقطعها بالفسخ، ثم يُجدِّد النكاح عليها إنْ شاء، ولم يَنْقُل أحدٌ منَ الرواةِ وقوعَ ذلك، رغم توافرِ البواعث المثيرة على نَقْلِه وروايتِه[1].

**القسم الثالث:** التأويل الذي لم تتمحَّض فيه دلائل القُرْب، ولا أَطْبَقَتْ عليه علائمُ البُعْد، وإنما بقي متردِّداً بينهما. قد يكون قريباً في نظر بعض المجتهدين، ويكون غير مَرْضي عند آخرين.

وقد تَجدُ لمثل هذا التأويل أمثلةً كثيرة، وقد ترى بعض الأصوليين ينظمها مع قسم التأويل البعيد، وليس له من دليل إلا اجتهاده الذي جعله يخالف نظر المؤولين لها. وقد ترى بعضاً آخر يوجهها ويُسَوغ مذهب التأويل فيها. وإنما دليله على ذلك اجتهاده الذي خالف به المانعين والمستَبْعِديْنَ.

وهذا التخالُف في تلك الأمثلة دليل على أنها تابعة في الحقيقة للقسم الثالث الذي لم يتمحَّض فيه وجهُ القُرْبِ ولا البُعدِ.

**فمن أمثلة هذا القسم ما يلي:**

١. قوله تعالى: ﴿ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ﴾ [المجادلة: ٤] فقد ذهب أصحاب أبي حنيفة رحمه الله إلى أن المراد به فإطعامُ طعامِ ستينَ مسكيناً، سواء أعطى شخصاً واحداً منهم أو وزع على الستين. ودليلهم على ذلك أن

---

[1] انظر تفصيل هذه الوجوه في كل من: الإحكام للآمدي ١٢٦/٣، وشرح جمع الجوامع للجلال المحلي: ٣٨/٢. والبرهان لإمام الحرمين: ٥٣٠/١.

المقصود إنما هو دفع الحاجة، وذلك يتحقَّق بدفعِ الحاجة المتكرِّرة عند شخصٍ واحدٍ ستين مرةً، كما يتحقَّق بدفع حاجات ستين فقيراً مرَّة واحدةً.

ودليل الذين استبعدوا هذا التأويل - وهم الجمهور - أن قوله: ﴿سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ صالحٌ لأن يكون مفعولاً لإطعام، بل هو المتبادر، والإعراض عنه لتقدير غيره بدون دليلٍ تكلُّفٌ لا مسوغَ له، وتقدير المفعول مع ذلك فيه مخالفة لمقتضى قواعد العربية، عدا أنَّ فيه إلغاء لقَيْدِ العدد، وهو قَيْدٌ يبْعُدُ جدّاً أنْ لا تكون له فائدة، فإنَّ أجلى فوائده تكاثر ما قد ينال المكفِّر من دعائهم جميعاً واغتنامه لبركتهم، وقلَّما يخلو جمع من المسلمين في عددهم عن صالحٍ مقرَّب إلى الله تعالى مقبول الدعاء[1].

٢. قال الآمدي: ومن أبعد التأويلات ما يقوله القائلون بوجوب غسل الرجلين في الوضوء في قوله تعالى: ﴿ وامْسَحوا بِرُءوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الكَعْبَيْن ﴾ [المائدة: ٦] من أن المراد به الغسل، لما فيه من ترك العمل بما اقتضاه ظاهر العطف، من التشريك بين الرؤوس والأرجل في المسح من غير ضرورة[2].

وحجَّة المؤولين - وهم الجمهور - أنَّ الرِّجْلَ قُدِّرَ المأمور بغسله منها إلى الكعبين، كما قُدِّرَ الأمرُ بالنسبة لليدين إلى المرفقين، وهو دليل على أنَّ نوع الأمر بالنسبة لهما واحدٌ، وأنَّه قد قرئت الآية ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ بفتح اللام. وذلك لا يكون إلا بعطف الأرجل على الأيدي، فدلَّ ذلك على أنَّ الكسر في هذه القراءة الأخرى إنَّما هو للمجاورة؛ كما استدلوا بما عليه عملُ معظم الصحابة والتابعين من تعميم الرجلين عند

---

[1] انظر: ما أطال به إمام الحرمين في كتابه البرهان: ١/٥٥٥. في بيان رأي الحنفية والجمهور في هذه المسألة.

[2] الإحكام للآمدي: ٢/١٣٩.

الوضوء بالغسل لا المسح. ولو كانوا يقتصرون على المسح لتواترت النقول عنهم كذلك كما تواترتْ في المسحِّ على الخُفَّيْنِ.

٣. قوله عليه الصلاة والسلام في الحديث المتفق عليه: « لَعَنَ اللَّهُ السَّارِقَ، يَسْرِقُ البَيْضَةَ فَتُقْطَعُ يَدُهُ، وَيَسْرِقُ الحَبْلَ فَتُقْطَعُ يَدُهُ »[١]. فقد أوَّل الفقهاءُ (البيضةَ) على (بيْضةِ الحديدِ) التي توضَعُ فوقَ رأْسِ المقاتل وهي الخوذة، كما أَوَّلَ (الحبْلَ) على (حَبْلِ السَّفينَة). وحجَّتهم في ذلك ما لاحَظوهُ مِنْ ضَرورةِ التوفيق بين هذا الحديث وأحاديثِ تحديدِ النِّصابِ في قَطْعِ اليدِ.

وحجَّة من استبعد هذا التأويل، أنَّ من غيرِ المألوفِ ولا المعروف عند العربِ إطْلاقِ (البيضة) وإرادةِ خوذَةِ المقاتِلِ، وإطلاق اسم (الحبل) وإرادة خصوص حبلِ السفينة به.

وحجَّتُهم أيضاً أنَّ التوبيخ باللَّعن في مثل هذا التعبير إنما يتناسب مع سرقة القليل الذي يسبِّبُ للسارق كارثةً كان في غنى عنها. ويقولون: إنَّ ترتيب القطع عليها، إنما هو بجرِّها إلى سرقَة غيرها مما يخضع لنصاب القطع.

فهذه ثلاثة أمثلة لما اعتبرناه متردِّداً بين التأويل الذي تمحَّضَتْ دلائلُ البُعْدِ فيه، والذي تمحَّضَتْ فيه دلائل القُرْبِ[٢].

---

[١] البخاري، في الحدود، بابُ لَعْنِ السَّارِقِ إذا لَمْ يُسَمَّ (٦٧٨٣)، ومسلم في الحدود، بابُ حَدِّ السَّرِقَةِ وَنِصابِها (١٦٨٧).

[٢] هذه الأنواع الثلاثة للتأويل هي التي يذكرها علماء الأصول. ومن ورائها:

نوع رابع : هو التأويل الباطل الذي هو أشبَهُ بالعبث منه بالتأويل. وهو ذلك النوع الذي يقفز به صاحبه قفزاً فوق الشروط الثلاثة التي لابدَّ أنْ تكون سنداً لعملية التأويل بأي نوعٍ من أنواعه الثلاثة. =

ولعلك لاحظت من حُجج المستبعدين والمسوغين أن الحجج محتملة ولا معنى للحكم عليها بقرب أو ببعد فقط. وأكبر دليل على ذلك ما رأيت من كلام للآمدي عن تأويل الجمهور لآية الوضوء ... فقد اعتبره من أبعد التأويلات. ولا ريب أنَّ الآمدي إنما يُعبِّر بذلك عن رأيه. وللآخرين أيضاً أنْ يُعبِّروا عن آرائهم ما دامت محتملة. أما نحن فنقول بناء على ذلك: إنَّ هذه الأمثلة إنما تصلح أنْ تكون مما يتردَّد فيه التأويل بين قرب وبعد.

وكثير من مظاهر الخلاف بين اجتهادات الأئمة ينبع من مذاهبهم المختلفة في التأويل وعدمه.

---

= وما أكثر الذين يخوضون في هذا التأويل الباطل سعياً وراء هوى من الأهواء أو لتحقيق شهوةٍ نفسيةٍ، أو لإرواء عصبية، مثل:

- الذين يُؤوِّلون آيات الحجاب في القرآن بـ(حجاب العفَّة).
- والذين يؤولون الرفع في قوله تعالى عن عيسى: ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النساء: ١٥٨] برفع المكانة.
- والذين يؤولون قوله تعالى: ﴿طَيْراً أبابيل﴾ [الفيل: ٣] في سورة الفيل بـ(داء الجُدَري... إلخ).

مثل هذا العبث الذي يسمُّونه تأويلاً، ليس أكثرَ مِنْ مُناورَةٍ للتَّملُّصِ مِنْ قيودِ الدِّيْنِ مُتمثِّلاً في عقيدته وأحكامه، يقوم بها الجبناء عن مواجهة الحقيقة التي تكشف عن خبيئة أَمْرِهِم.

# المبحث الرابع

## النوع الرابع : رفع الإجمال والخفاء

**تعريف المجمل:** أصحُّ ما اعتمده الجمهور في تعريف المجمل أنه (**ما لم تتضح دلالته من قول أو فعل**)[1].

فخَرَجَ اللَّفظُ (المُهْمَل)، إذ لا دلالة له أَصلاً. وَخَرَجَ (المُبين) وهو الذي لا خفاء فيه لاتِّضاح دلالته، سواء كان نصاً أو ظاهراً.

ودخل في التعريف ما يسمى عند الحنفية بـ(الخفيّ) و(المُشكل)، إذ كلٌّ منهما موصوفٌ بعدمٍ وضوح دلالته، بحيث لابدَّ لفهم المقصود منه من الاعتماد على قرينة خارجية، سواء كانت نصاً من الشارع أو قرينة عُرْفٍ أو لُغةٍ ونحو ذلك.

أما تعريفه عند الحنفية فهو: (**اللَّفظُ الذي خَفيَ المُرادُ خفاءً منه لا يَرفعُه إلا بيان من المُجْمِلِ ذاتِهِ**). ولدى التأمل في التعريفين تدرك عمود الفرق بينهما، فالمجمَل عند الأحناف هو ما اشتد خفاؤه إلى درجة أن شيئاً من أسباب البيان لا يجلوه إلا أن يكون نصاً من الشارع نفسه، فإن كان بحيث يمكن أن يزيله الاجتهاد والنظر العام في الأدلة المختلفة. فهو عندهم خفي أو مشكل ... وقد مرَّ بك تعريف كل منهما مع الشرح والتمثيل[2].

أما المجمل عند الجمهور فهو كل ما خفي المقصود منه بحيث احتيج لفهمه إلى قرينة خارجية؛ سواء كانت نصاً من الشارع أو سبيلاً سائغة من سبل الاجتهاد. وبذلك يتسع (المجمل) عند الجمهور لكل ما يسميه الحنفية بالخفي والمشكل والمجمل.

---

[1] عرف به صاحب جمع الجوامع ولب الأصول.

[2] ارجع إلى ص ١١٩ - ١٢٠ من هذا الكتاب.

وتظهر ثمرة هذا الخلاف في مثل قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ طَلَّقْتُموهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَريضَةً فَنِصْفُ ما فَرَضْتُمْ إلاَّ أَنْ يَعْفونَ أو يَعْفو الَّذي بيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكاح ﴾ [البقرة: ٢٣٧]

فإن في قوله تعالى: ﴿ الَّذي بيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكاحِ ﴾ إبهاماً مردُّه إلى أنَّه يحتمل أنْ يكون المراد به الزَّوج، ويحتمل أن يكون المراد به ولي الزوجة. وهو إبهام لا يرتفع إلا بالاعتماد على قرينة خارجية سواء كانت نصاً من الشارع أو قرينة اجتهادية.

فهي عند الجمهور من قبيل (المجمل)، ولكنها عند الحنفية من قبيل (المشكل)، إذ لو كانت من قبيل المجمل، لما ارتفع إبهامها إلا بدلالة نص من قبل المجمِل نفسه.

وسيأتي مزيد بسط لهذا المثال بعد قليل إن شاء الله.

ثم إن الإجمال واقع في كل من الكتاب والسنة، بدليل الأمثلة التالية. ولم يخالف في ذلك إلا داود الظاهري.

## أسباب الإجمال:

إذا علمت هذا، فإن الإجمال قد يكون في لفظ مفرد، وقد يكون في التركيب؛ وهو على كل إنما يكون لأحد الأسباب التالية:

**السبب الأول** – أن يتناول اللفظ مدلولاً مجهول الجنس أو القدر :

مثل قوله ﷻ: ﴿ وَآتوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصادِهِ ﴾ [الأنعام: ١٤١]. فالحقُّ وإن كان معروفاً في معناه العام، ولكنه مجهول الجنس والقدر، ولولا النصوص المبينة الأخرى لكان المقصود بالحق في هذه الآية مجهولاً لنا.

ومثل قوله عليه الصلاة والسلام: «أُقاتِلُ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدوا أَنْ لا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وَيُؤْمِنوا بي، وَبِما جِئْتُ بِهِ، فَإِذا فَعَلوا ذَلِكَ، عَصَموا مِنِّي دِماءَهُمْ، وَأَمْوالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّها، وَحِسابُهُمْ عَلَى اللهِ»[1] فالحقُّ في هذا الحديث أيضاً مجهول الجنس.

**السبب الثاني** - أن يكون اللفظ مشتركاً في وضعه اللغوي بين شيئين:

مثاله: (القُرْء) في قوله تعالى: ﴿ والـمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُروءٍ ﴾ [البقرة: ٢٢٨] يقع على الحيض والطهر، وإنما حملَه الشافعية على (الطهر) بموجب أدلة معينة. وحمله الحنفية على (الحيض) بموجب أدلة أخرى.

ومثل ذلك أن يأتي اشتراكه بسبب الصيغة مثل: (مختار) إذ هو متردد بين اسم الفاعل والمفعول. ومثل: (قال)، إذا ورد في جملة يصلح أن يكون فيها من القول وأن يكون من القيلولة.

**السبب الثالث** - أن يدخل الجملة استثناء مجهول القدر :

مثاله قوله تعالى: ﴿ يا أَيُّها الَّذينَ آمَنوا أَوْفوا بِالعُقودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهيمَةُ الأَنْعامِ إِلاَّ ما يُتْلَى عَلَيْكُم ﴾ [المائدة: ١].

فقد أضفى هذا الاستثناء صفة الخفاء والإجمال على قوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهيمَةُ الأَنْعامِ ﴾ إذ لم يتبين لنا المقصود بقوله: ﴿ ما يُتْلَى عَلَيْكُم﴾ ثم إنَّ هذا الإجمال ارتفع بقوله تعالى فيما بعد: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الـمَيْتَة والـدَّم وَلَحْمُ الخِنْزيرِ وَما أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ والـمُنْخَنِقَة والـمَوْقوذَة والـمُتَرَدِّيَة والنَّطيحَة وَما أَكَل السَّبُعُ إِلاَّ ما ذَكَّيْتُمْ وَما ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ ﴾ [المائدة: ٣]

---

[1] مسلم الإيمان، بابُ الأَمْرِ بِقِتالِ النَّاسِ حَتَّى يَقولوا: لا إِلَهَ إِلَّا اللهُ مُحَمَّدٌ رسولُ اللهِ (٢١) عن أبي هريرة ﷺ. وللحديث ألفاظ أخرى وشواهد تقدَّم بعضها، ص /١٨٧، ٢٥٤/.

**السبب الرابع – أن يفعل رسول الله ﷺ فعلاً يحتمل وجهين احتمالاً واحداً دون أن يصاحبه ما يرجح أحد الاحتمالين:**

مثاله ما رُويَ في الصَّحيحِ «أنَّه ﷺ قَصَرَ الصَّلاةَ في السَّفَرِ»[1] فإنَّ هذه الرواية تحتمل أنْ يكون ذلك سفراً طويلاً، وتحتمل أنْ يكون سفراً قصيراً، فإذا لم يوضِح الراوي نوعَ السفرِ، فهو من نوع المجمل، إذ لا يمكن إقامة الحكم عليه مع وجود الاحتمال الذي ذكرناه.

ثم إن هذا الإجمال ارتفع بعد ذلك، عندما دلَّ الدليل على أنَّ القصر إنما كان في السفرِ الطويل الذي لا يقلُّ عن مَسيرة يومين[2].

عن عطاءِ بنِ أبي رَباح : أَنَّ ابنَ عمَرَ وابنَ عبَّاسٍ رضي الله عنهم كانا يُصلِّيان رَكعَتَيْنِ، ويُفْطِران، في أَربعة بُرُدٍ فما فوق ذلك[3].

وعن عطاءِ بنِ أبي رَباح أَيضاً، قال : سُئِلَ ابنُ عبَّاسٍ رضي الله عنهما: أأَقْصُرُ الصَّلاةَ إِلَى عَرَفَةَ؟ قالَ: «لا، وَلَكِنْ إِلَى عُسْفانَ، وَإِلَى جُدَّةَ والطَّائِفِ»[4].

---

[1] سُئِلَ أَنَسُ بْنُ مالِكٍ رضي الله عنه، عَنْ قَصْرِ الصَّلاةِ، فَقالَ: «كانَ رَسولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذا خَرَجَ مَسيرَةَ ثَلاثَةِ أَمْيالٍ، أَوْ ثَلاثَةِ فَراسِخَ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ» أخرجه مسلم في بابُ صَلاةِ الـمُسافِرينَ وَقَصْرِها (٦٩١).

[2] قُدِّرت مسيرة يومين، بأربعة بُرُد. وكل بريد يساوي أربعة فراسخ. فمسيرة اليومين تساوي إذاً ستة عشر فرسخاً، وقدر الفرسخ بثلاثة أميال هاشمية والميل أربعة آلاف ذراع هاشمي في الصحيح. والذراع يساوي ٤٣سم تقريباً فتكون المسافة بالكيلو مترات ٨٢،٥٦٠ ك.م.

[3] علَّقَهُ البخاري في الجمعة، باب كم يقصر الصلاة، ووصَلَه البيهقي في الصلاة، باب السفر الذي تقصر في مثله الصلاة (٥١٨٠) بإسناد صحيح.

[4] أخرجه الشافعي في مسنده (٨٩) وابن أبي شيبة في مصنفه (٨١٢٥) وعبد الرزاق في مصنفه (٤٢٩٦).

ومعلوم أنَّ الحديث الموقوف في مسائل العبادات يعتبر في حكم الحديث المرفوع.

**السبب الخامس:** أن يقضي النَّبيّ ﷺ في عين تحتمل حالين أو سببين احتمالاً واحداً.

مثاله ما أخرجه الشَّيخانِ عن أبي هُريرةَ ﷺ: «أَنَّ النَّبيَّ ﷺ أَمَرَ رَجُلاً أَفْطَرَ في رَمَضَانَ أَنْ يَعْتِقَ رَقَبَةً أَو يَصومَ شَهْرَيْنِ مُتَتابِعَيْنِ أَوْ يُطْعِمَ سِتِّينَ مِسْكيْناً».

فإنَّ قضاءَ النَّبيِّ ﷺ بالتكفير، يحتمل أنْ يكونَ لخصوصِ سببٍ مُعين أَفْطَرَ به، كالجِماعِ، كما يحتملُ أنْ يكونَ لـمُطْلَقِ الإِفْطارِ. ولما كانَ الاحتمالان متساويين، ولم نطَّلِع على ما يُرجِّح أحدهما في الحديث كان مجملاً ووجب التَّوقُّفُ في الاستدلال به إلى ظهور الدليل والمرجح.

ثم إنَّه رُوي عنْ أَبي هُريرةَ ﷺ: أَنَّ رَجُلاً جاءَ إِلَى النَّبيِّ ﷺ فَقالَ: هَلَكْتُ، يا رَسولَ اللهِ، قالَ: «وَما أَهْلَكَكَ؟» قالَ: وَقَعْتُ عَلَى امْرَأَتِي في رَمَضانَ، قالَ: «هَلْ تَجِدُ ما تُعْتِقُ رَقَبَةً؟» قالَ: لا، قالَ: «فَهَلْ تَسْتَطيعُ أَنْ تَصومَ شَهْرَيْنِ مُتَتابِعَيْنِ؟» قالَ: لا، قالَ: «فَهَلْ تَجِدُ ما تُطْعِمُ سِتِّينَ مِسْكينًا؟» قالَ: لا ... الحديث[1].

فقد رفَعَ تفصيلُ هذه الرواية، الإجمال الذي اتَّصفَت به الرواية الأولى. وعُلِمَ بذلك أنَّ الكفارة إنما تجب منَ الإفطار بخصوص الجِماعِ. وهو مذهب الإمام الشافعي والإمام أحمد، وبه قال سعيدُ بنُ جُبيرٍ وجمهورٌ مِنَ الفُقهاءِ[2].

---

[1] البخاري في كفَّارات الأيمان، بابُ يُعْطي في الكَفَّارَةِ عَشَرَةَ مَساكينَ، قَريبًا كانَ أَوْ بَعيدًا (٦٧١١)، ومسلم في الصيام، بابُ تَغْليظِ تَحْريمِ الجِماعِ في نَهارِ رَمَضانَ عَلَى الصَّائِمِ (١١١١).

[2] انظر: شرح اللمع لأبي إسحاق الشيرازي: ٢٨٥، والمجموع للنووي: ٦/٣٣٠ونصب الراية: ٣/٤٥٠ فما بعد.

**السبب السادس:** أنْ يكون في الجملة ضميرٌ يتردَّد بين مرجعين يصلح كل منهما مرجعاً له دون وجود ما يرجح أحدهما على الآخر، أو أن يكون في الجملة تعبير صالح للدلالة على معنيين أو مسميين مختلفين، دون وجود ما يرجح أحدهما.

مثال الأول: قوله عليه الصلاة والسلام فيما رواه الشيخان وغيرهما: « لا يَمْنَعْ أَحَدُكُمْ جارَهُ أَنْ يَغْرِزَ خَشَبَةً في جِدارِهِ »[1]، فالضمير في (جداره) يصلح أن يعود إلى أحدكم وإلى الجار، ولا مرجِّح في نصِّ الحديث، فلابدَّ من البحث عن نصوص أخرى تُرجِّح أحد الاحتمالين.

ومثال الثاني قوله تعالى: ﴿وَإِن طَلَّقْتُموهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَريضَةً فَنِصْفُ ما فَرَضْتُمْ إِلاَّ أَن يَعْفونَ أو يَعْفوَ الَّذي بيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧]

﴿ الَّذي بيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكاحِ﴾ يحتمل - كما قلنا - أن يكون الزوج وأن يكون ولي الزوجة، فإنْ فُسِّرَ بالزوج كان المعنى: أنْ يعفو الزَّوجُ عن النِّصفِ الذي يستحقُّه من المهر، فيكون كلّه للزوجة. وإن فُسِّرِ بولي الزوجة (وإنما يكون ذلك إذا كانت الزوجة ناقصة الأهلية) كان المعنى: إلا أن يعفو ولي الزوجة عن النصف الخاص بها، فيكون المهر كلُّه للزوج.

وقد رجَّح الشافعي وأبو حنيفة وجمهور من الفقهاء المعنى الأول واختار الإمام مالك الثاني[2].

---

[1] البخاري في المظالم والغصب، بابٌ: لاَ يَمْنَعُ جارٌ جارَهُ أَنْ يَغْرِزَ خَشَبَهُ في جِدارِهِ (٢٤٦٣)، مسلم في المساقاة، بابُ غَرْزِ الخَشَبِ في جِدارِ الجارِ (١٦٠٩).

[2] انظر تفصيل الأقوال والأدلة على ذلك، في كتاب آيات الأحكام وفي تفسير القرطبي: ٣/٢٠٦.

**نصوص قد توهِمُ الإجمال ولا إجمال فيها:**

فإذا علِمتَ أنَّ الإجمالَ لا يأتي إلا بسببٍ من الأسباب المذكورة، فلتعلَم أنَّ ما لم يوجد فيه سببٌ منها ليس للإجمالِ إليه من سبيل، وإنْ طافَ به الاحتمال الموهِم، إذ هو لا يَعدو أنْ يكونَ احتمالاً غير متساوي الطرفين، أو يكون كذلك ولكن قرينة العرف تستقل بالكشف عن المعنى المراد، أو ليس للعرف دلالة فيه ولكن الاحتمال إنما ورد لوهم تعلَّق بذهنِ الباحثِ بسبب لَبْسٍ في كلمةٍ لغوية، أو قاعدةٍ عربية، أو مجاز وحقيقة.

وربما خفيت دلائل هذه الأوهام، أو ضعف سلطان العرف عند بعض الناس؛ فاختلف الباحثون حول إجمال بعض النصوص الواردة في الكتاب أو السنة، والمذهب الذي يتمسَّك به الجمهور في هذه الحال هو المعتصم الذي ينبغي أن يصار إليه.

ولنضرب أمثلة لهذه النصوص، مع إيضاح ما قد يكون فيها من دواع توهِمُ أنها من قبيل المجمل وإيضاح الدليل على أنها ليست منه.

١ - النصوص التي أضيف فيها حكم الحرمة إلى الأعيان، كقوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُم أُمَّهَٰتُكُم ﴾ [النساء: ٢٣] وقوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ والدَّمُ ﴾ [المائدة: ٣].

ومَظِنَّةُ الإجمال فيها أن نسب الحكم إلى الأعيان المحسوسة لا تصح على ظاهرها، فلابدَّ من تقدير ما يتعلَّق به الحكم، ولما كانت الأفعال الصالحة للتقدير والاعتبار كثيرة ولا قرينة في النص تقضي بإرادة فعل معين منها، وكان ذلك دليل الإجمال فينتظر في معرفة المقصود دلائل النصوص الأخرى.

والدليل على فساد هذا الظن، أنَّ نسبة الحكم إلى الأعيان، مجازٌ عن الفعل المراد. ولا نسلم أنَّ الأفعال التي تحتمل التقدير كثيرة ومتساوية في قوة الاحتمال. بل العرف

يُعين المراد منها ويوضح عدم إرادة الباقي. فلا يشك من يسمعُ قول القائل: (حرمت عليك جميع المآكل) أن المراد بأعيان المآكل أكلها. ولا يشكُّ من يسمع قول القائل: (حرمت عليك جميع النساء) أن المراد بأعيان النساء نكاحهن.

وقد عُزيَ القول بإجمال هذه النصوص إلى الكرخي وأبي عبد الله البصري[1] وعزاه الغزالي إلى طائفة من القدرية[2].

٢ - النصوص التي وقعت فيها أداة النفي على أمور، دل الحس والواقع على ثبوتها في الجملة، كقوله عليه الصلاة والسلام: «لاَ صَلاَةَ إلاَّ بِوُضوءٍ»[3]، «رُفِعَ عَنْ أُمَّتي الخَطَأُ والنِّسْيانُ وَما اسْتُكْرِهوا عَلَيهِ»[4]، «لا صَلاةَ لِجارِ المَسْجِدِ إلَّا في المَسْجِدِ»[5]، «مَنْ لَمْ يُبَيِّتِ الصِّيامَ مِنَ اللَّيْلِ، فَلا صيامَ لَهُ»[6]، «لا نِكاحَ إلَّا بِوَلِيٍّ وَشاهِدَيْ عَدْلٍ»[7].

ومظنَّة الإجمال فيها أن صورة الصلاة أو الصوم ليست منفية في الواقع عن الأماكن أو الحالات المنصوص عليها. والخطأ والنسيان ليسا منفيين حقيقة عن أمَّة النَّبيِّ ﷺ؛ فلابدَّ من تقدير شيء يصلح الكلام، ويضعه على سنن الوفاق مع كل من الواقع

---

[1] انظر شرح مسلم الثبوت وشرحه: ٣٣/٢، وشرح جمع الجوامع: ٤٠/٢.

[2] المستصفى: ٣٤٦/١.

[3] مسلم في الطهارة، باب وجوب الطهارة للصلاة (٢٢٤).

[4] تقدَّم تخريجه ص /٨٨/.

[5] أخرجه الحاكم في المستدرك (٨٩٨) والدار قطني (٤٢٠/١) وفي سنده ضعف.

[6] أخرجه النسائي في الصيام، باب ذكر اختلاف الناقلين لخبر حفصة (٢٣٣٤) وهو بنحوه عند أبي داود (٢٤٥٤) والترمذي (٧٢٠) وابن ماجه (١٧٠٠).

[7] أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (١٠٤٧٣) عن عمران بن الحصين ﷺ وابن حبان في صحيحه باب الهدي، ذكر نفي إجازة النكاح بغير ولي وشاهدي عدل (٤١٣٨).

والحكم الشرعي المراد. وليس من دليل في هذه النصوص على التقدير المطلوب، فلابدَّ أنها بذلك داخلة في دائرة المجمل.

وقد عُزي القول بإجمال مثل هذه النصوص إلى أبي الحسين وأبي عبد الله البصريين، كما عُزي القول بإجمال نحو (لا صَلاةَ إلَّا بِطَهورٍ) إلى الإمام الباقلاني[1].

الدليلُ على فساد هذا التصور، أنَّ قرينة العرف دالَّة على أنَّ الصحة الشرعية إنما هي أقرب المعاني إلى حقيقة الشيء المنفي.

فأقرب المعاني إلى ذات الصلاة إنما هو صحتها. وإذاً فإن نفي الصلاة في الأمثلة السابقة ليس إلا كناية عن نفي صحتها، وكذلك نفي الصوم في الحديث المذكور.

وأقرب المعاني إلى حقيقة الخطأ أو النسيان إنما هو عقوبتهما، فإذا وقع الخطأ في الحديث المذكور، فإنما ذلك كناية عن رفع عقوبته وإثمه.

**فإن قيل:** فالعقوبة تتنوع إلى إثم يحاسب عليه الله تعالى في الآخرة وإلى ضمان، وإلى وجوب قضاء. ولا دليل يعين النوع المقصود منها برفع فعاد بسبب ذلك الإجمال.

**قلنا في الجواب:** ليست العقوبة هنا إلا المؤاخذة الإلهية على الفعل يوم القيامة، أما الضمان فهو مجرد تسوية حقوقية اقتضاها ميزان العدالة بين الناس، أي ليس في حقيقته عقوبة، ولذلك استوى فيها كل من الـمُكلَّف وغيره كالصبي والمجنون. ووجوب القضاء إنما ثبت بأمر جديد على الصحيح الذي ذهب إليه الجمهور، كما مر بيانه[2]، وهو دليل على أنَّ القضاء ليس عقوبةً على التَّرْكِ نسياناً أو خطأً، إذ لو كان كذلك لما

---

[1] شرح جمع الجوامع: ٢/٤٠، وشرح مسلم الثبوت: ٢/٣٨، والمستصفى: ١/٣٤٨.

[2] انظر: مباحث الأمر من هذا الكتاب.

احتيج إلى ورود أمر جديد ولتعلق وجوب القضاء بكل مأمور به تُرك خطأ أو نسياناً، وليس الواقع كذلك[1].

٣ - قوله تعالى: ﴿ والسّارِقُ والسّارِقَةُ فاقْطَعواْ أَيْدِيَهُما ﴾ [المائدة: ٣٨]

لا إجمال في كلمة القطع ولا كلمة الأيدي، ومظنَّة الإجمال فيهما أنَّ القطع يحتمل الإبانة، ويحتمل الجرح. يقال لمن جُرحت يده بسكين: قُطعت يده. واليد تطلق على العضو إلى الكوع وإلى المرفق، وإلى المنكب. ولما لم يكن في الآية ما يدل على المراد من كل منهما، كان من قبيل المجمل من ناحيتين: القطع واليد. وقد عُزي القول بإجمال هذه الآية إلى بعض الحنفية[2].

والدليل على فساد هذا الظن أنَّ القطعَ في اللغة إنما يطلق على الإبانة. ولذلك سُمي اليقين قطعاً على سبيل المجاز، لأنَّه يقطع الحقيقة العلمية عن الاحتمالات الأخرى؛ وأنَّ اليد إنما تطلق لغة على جميع العضو، أي إلى المنكب. وإنما صرفت الكلمة إلى جزء مدلولها مجازاً، ولولا أن السنة أورثتنا هذا الفهم، لأبقيناها على حقيقتها، وفهمنا منها جميع اليد.

وأنت تعلم أنَّ الكلَّ متفقون على أن المقصود باليد في الآية ما كان منها إلى الكوع. ولكن الخلاف في طريق الاطلاع على هذا المقصود.

٤ - قوله تعالى: ﴿ وَٱمْسَحواْ بِرُءوسِكُمْ ﴾ [المائدة: ٦]

لا إجمال فيه خلافاً لبعض الحنفية. ومظنَّة إجمال الآية عندهم أنها تحتمل الأمر بمسح جميع الرأس، وتحتمل الأمر بمسح بعضه، وليس أحدهما أولى من الآخر بالفهم.

---

[1] انظر ما قاله في هذا الآمدي في الإحكام: ٣/١١٧، والغزالي في المستصفى ١/٣٥١.

[2] شرح جمع الجوامع، وحصول المأمول: ١١٣.

فكانت من قبيل المجمل. قالوا: فلمّا رُوي عنْه ﷺ أنَّهُ مَسَحَ بِناصيَتِهِ[1] ارتفع الإجمال بذلك، وكان عملُه ﷺ بياناً للآية. ففهم أنَّ الواجبَ مَسحُ ربعِ الرأْسِ تقريباً.

وقد ذهب إلى القول بإجمال الآية بعض الحنفية.

والجمهور على أنه لا إجمال فيها، لكن ذهب بعضهم إلى أن لفظ الآية ظاهر - بالنظر إلى وضع اللغة - في مسح الرأس، وذلك مصيراً منهم إلى أن (الباء) في أصل اللغة للإلصاق، وقد قُرِنَ المسح بالرأس، واسم الرأس حقيقة في كله لا بعضه، فكان ذلك مقتضياً لمسح جميع الرأس. وهذا مذهب المالكية والقاضي عبد الجبار[2].

وذهب بقية الجمهور إلى أنَّ هذا، وإنْ كان هو الحق بالنظر إلى أصل وضع اللغة، غير أنَّ عُرفَ الاستعمال حاكمٌ عليه، والعرف عند العرب يقضي في مثل هذا التعبير بإلصاق المسح بالرأس فقط، بقطع النظرِ عن الكل أو البعض، أي فيكفي في تحقيق معنى المسح مسح بعض الرأس، والدليل على ذلك أنَّ الرجلَ إذا قال لغيره: (امسح يدك بالمنديل)، لا يفهم منه أحدٌ من أهل اللغة أنَّه أوجب عليه إلصاق يده بجميع المنديل؛ بل بالمنديل، إن شاء بكلِّه وإن شاء ببعضه. ويقول الرجل: (مسحت بيدي المنديل) فلا يفهم منه السامعون إلا أنَّ المسح جرى بالمنديل كله، سواء أكان ذلك بكل اليد أو بجزء منها.

وعلى هذا فالمطلوب في الآية إجراء مطلق ما يسمى مسحاً على الرأس، سواء استوعب جميع الرأس أو بعضه.

---

(1) أخرج ذلك النسائي في السنن الكبرى، كتاب الطهارة، باب ذِكْرُ اخْتِلافِ أَلْفاظِ النَّاقِلينَ لِخَبَرِ المُغيرَةِ ابنِ شُعْبَةَ فيهِ (١٦٨).

(2) نقل ابن الحاجب هذا الفهم اللغوي للكلمة عن القاضي أبي بكر الباقلاني وابن جني. قال وهو مذهب مالك. انظر: شرح المختصر ٢/ ١٥٩ والإحكام للآمدي: ٣/١١٦.

**ومما يوهم الإجمال أيضاً، وما هو بذلك على الصحيح الحالات التالية:**

**الأمر الأول:** أن يَرِدَ الاسم وله مسمى شرعي ومسمى لغوي، وأمكن أن يكون المراد مسماه الشرعي ومسماه اللغوي، وليس من قرينة ترجح الشرعي، على ما هو الأصل.

- ذهب الإمام الباقلاني إلى أنه مجمل لتردده بينهما.
- ورجَّح جمهور الأصوليين مِنَ الشافعية والحنفية وغيرهم أنَّه محمول على مدلوله الشرعي.
- وفصَّل الغزالي، فقال: ما ورد منه في الإثبات فهو محمول على الشرعي، وما جاء منه في سياق النهي كان مجملاً[1].

مثاله في الإثبات قوله ﷺ حين دَخَلَ عَلى عائِشَةَ رضي الله عنها فقال لها: «هَلْ عِنْدَكِ شَيْءٌ؟ »، قالَتْ: لا، قالَ: «فَإِنِّي إِذاً أَصومُ»[2].

فالذين ذهبوا إلى كونه مجملاً قالوا يحتمل أن النَّبِيّ ﷺ إنما قصد أنه سيمسك عن الطعام، وهو المعنى اللغوي للكلمة، ويحتمل أنه أراد الصوم الشرعي، وسبب هذا الاحتمال في نظرهم أنه عليه الصلاة والسلام، وإن بعث بالأحكام الشرعية، فإنه لا يزال يستعمل اصطلاحات العرب ومدلولاتهم اللغوية في أثناء التخاطب والمكالمة المعتادة، فما الدليل على أنَّ كلمةَ الصَّوم هنا ليست من هذا القبيل؟

---

[1] انظر الإحكام للآمدي: ٣/١٢٠والمستصفى للغزالي: ١/٣٥٧. وقد سبق بيان هذه المسألة في الحقيقة والمجاز.

[2] مسلم في الصيام، باب جواز صوم النافلة بنية من النهار (١١٥٤).

ومثاله في النهي قوله ﷺ: «دَعي الصَّلاَةَ قَدْرَ الأَيَّامِ الَّتي كُنْتِ تَحِيضينَ فيها»[1]

وحجَّة الذين صرفوا الكلمة هنا عن مدلولها الشرعي، أو قالوا بإجمالها كالغزالي، أنها لو فُسِّرَت بالمعنى الشرعي، لاستدعى تصور وقوعه، أي تصور وقوع صلاة شرعية من ذات الأقراء، مع أن مثل هذه الصلاة لا تعتبر شرعية منها بحال.

والصحيح الذي جنح إليه جمهور الأصوليين، أنه لا إجمال في هذه الألفاظ لا في الإثبات ولا في سياق النفي. وإنما المراد - كما سبق بيانه - معناها الشرعي، ما لم يصرف عنه صارف إلى غيره. فالصلاة إنما تفسَّر في الحديث المذكور بصورتها الشرعية، أي دعي ما تظنينه صلاة شرعية في أيام حيضك، فإنها في حقيقة الأمر ليست شرعية.

**الأمر الثاني**: أن يأتي لفظ يتعذَّر فهم المسمى الشرعي منه، ولكنه يحتمل أن يُرَدَّ إليه على سبيل المجاز كما يحتمل المعنى الحقيقي اللغوي.

ذهب الغزالي إلى أنه مجمل: لأنه لما لم يكن حمله على المعنى الشرعي على سبيل الحقيقة أصبح حمله على المجاز الشرعي وعلى المعنى اللغوي بمستوى واحد من الاحتمال؛ فكان مجملاً لا يفهم المقصود منه إلا بدليل خارجي[2].

وذهب جمهور الأصوليين إلى أنه ليس بمجمل، ثم قال أكثرهم بوجوب حمله على المجاز الشرعي، وقال سائرهم بحمله على معناه اللغوي.

---

[1] البخاري في الحيض، باب إذا حاضت في شهر ثلاث حيض (٣٢٥) وهو بنحوه عند مسلم (٣٣٣) عن فاطمة بنت أبي حبيش.

[2] الترمذي في الحجِّ، بابُ ما جاءَ في الكَلاَمِ في الطَّوافِ (٩٦٠)، وابن حبَّان (٣٨٣٦) واللفظ له.

مثاله ما رواه ابنُ عبَّاسٍ رضي الله عنه عَنْ رَسولِ اللهِ ﷺ أَنَّهُ قالَ: «الطَّوافُ بِالبَيْتِ صَلاةٌ، إِلَّا أَنَّ اللهَ أَحَلَّ فيهِ المَنْطِقَ»[1].

فقد تعذَّر فهم الصلاة هنا على معناها الشرعي الحقيقي؛ لأن الطواف ليس هو الصلاة الشرعية المعروفة. فكانت الكلمة دائرة بين معناها اللغوي، وهو الدعاء، وبين المجاز الشرعي. وذلك بتقدير كاف التشبيه، أي كالصلاة.

فالغزالي ساوى بين الاحتمالين وقضى بإجمالها. والجمهور لم يساووا بينهما، بل رجح الأكثر المجاز الشرعي، وفسروا الحديث على أن الطواف له من الحرمة والشروط ما للصلاة الشرعية.

وذهب بعضهم إلى ترجيح المعنى اللغوي وهو الدعاء؛ إذ إن الطواف يشتمل على الدعاء، وهؤلاء لم يشترطوا فيه الوضوء والطهارة.

**الأمر الثالث:** أن يصلح اللفظ للدلالة على معنى واحد تارة، وللدلالة على معنيين معاً تارة أخرى، ويتفرَّع عن هذه الصورة حالتان:

**الحالة الأولى:** أن لا يكون المعنى الأول الذي احتمله اللفظ، أحد المعنيين الآخرين اللذين احتملهما اللفظ معاً. وجمهور الأصوليين أن الكلمة، على هذا التقدير، من قبيل المجمل. إذ هو نوع من الاشتراك، وهو السبب الثاني من الأسباب الستة التي سبق ذكرها، للإجمال.

**الحالة الثانية:** أن يكون المعنى الأول الذي احتمله اللفظ هو بنفسه أحد المعنيين الآخرين اللذين قد يصلح لهما اللفظ. والجمهور على أن اللفظ إنما يفسر بمعناه الواحد المتكرر في الاحتمالين، ويتوقف في إضافة المعنى الثاني إليه على ورود دليل آخر يؤيده.

---

[1] المستصفى للغزالي: ١/٥٣٦.

**مثال الحالة الأولى** حديث عثمان رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ: «إِنَّ الـمُحْرِمَ لا يَنْكِحُ، وَلا يُنْكَحُ»[1].

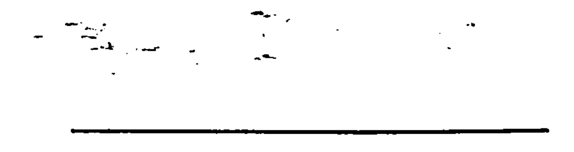
فالنكاح يحتمل أن يفسر بالوطء ولا تَدلُّ الكلمة عندئذ إلا على معنى واحد يخاطب به الرجل والمرأة. ويحتمل أن يفسر بالعقد وتدل الكلمة عندئذ على معنيين، هما أن المحرم لا يعقد لنفسه وأنه لا يعقد لغيره على سبيل الوكالة. وواضح أن المعنى الأول الذي هو الوطء لا يرد في هذا الاحتمال الثاني. فهذا من قبيل المجمل عند الجمهور - كما ذكرنا.

**ومثال الحالة الثانية** حديثُ ابنِ عبَّاسٍ رضي الله عنه أيضاً: «الثَّيِّبُ أَحَقُّ بِنَفْسِها مِنْ وَلِيِّها»[2] فإنَّ المراد بأحقيتها قد يكون عبارة عن إذنها لوليها، بأن يعقد لها على الشخص الذي تريد فهو لا يملك أن يجبرها.

وقد يكون المراد أنها أحق من وليها بمباشرة العقد، وهذا المعنى الثاني يحمل في طيّه المعنى الأول أيضاً، وهو إذنها لوليها في أن يعقد هو لها، لأنها إذا كانت أحق منه بالعقد مباشرة، فلأن تكون أحق منه بالاختيار، ولأن يتوقَّف صحَّة عقده لها على إذنها ورضاها من باب أولى. والمعنى المتكرر (كما تلاحظ) هو أحقيتها بالإذن والاختيار. فكان هذا المعنى هو الجدير بالفهم من الحديث على ما ذهب إليه الجمهور، وكان فهم المعنى الثاني منه متوقفاً على ورود دليل عليه.

وممن أخذ بهذا الرأي أبو حنيفة ﷺ[3].

فهذا جملة ما ينبغي أن تفهمه من أبحاث المجمل والإجمال. ولن تعجزك تطبيقات الأمثلة المختلفة الأخرى. إذا كنت قد أتقنت فهم ما ذكرناه.



---

[1] مسلم في النكاح، باب التحريم نكاح المحرم (١٤٠٩).

[2] مسلم في النكاح، باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق(١٤٢١).

[3] انظر هذين المثالين في شرح جمع الجوامع: ٤٤/٢ و٤٥ وما ذكره العلامة البناني من تعليق عليهما.

# خاتمة الكتاب

وبعد، فإن هذه المباحث التي درستها من علم أصول الفقه، وهي التي تسمى (مباحث الكتاب والسنة)، إنما هي شرح لطرق استفادة الأحكام من أدلتها التفصيلية.

**وقد بقي أمامك من أصول الفقه طائفتان من المسائل:**

**الأولى:** تتناول المصادر الاجتهادية للأحكام الشرعية، وهي تتمثل في المصادر الفرعية، كالاستحسان، والاستصلاح، والعرف، وسد الذرائع، والاستصحاب.

**والثانية:** تتناول حال المستفيد للأحكام من أدلتها التفصيلية وشروطه، وهي مباحث الاجتهاد والتقليد.

وموعدنا معك في دراسة هذه الطائفة الأخرى من مسائل الأصول العام الدراسي القادم إن شاء الله، حيث تتكامل في ذهنك بتوفيق الله بنية هذا العلم العظيم، ومجموعه الهيكلي الذي يتلخص في النقاط التالية:

١. النسخ: معناه وإثباته، وشروطه وأنواعه.

٢. مصادر استنباط الأحكام.

٣. طرق استنباط الأحكام من هذه المصادر.

٤. حال المستنبط وشروطه ليكون أهلاً لذلك.

أسأل الله تعالى أن لا يجعل شغلك في هذا الفن دراسة بتراء مفصولة عن دافعها الإيماني والإسلامي العظيم، أو مقطوعة عن غايتها لإقامة حكم ونظام إسلامي رشيد، فتكون بذلك كالببغاء التي تردد كلاماً دون أن تدري لماذا

تـردده، أو كالـذي ينطلـق ذاهبـاً آيبـاً فـوق جسـر يصـل بـين مفـازتين، وقـد قطـع نفسه عن المفازتين في سجن ذلك الجسر وحده.

كمـا أسـأله أن لا يجعـل شـغلك في شـيء مـن علـوم هـذه الشـريعة غـذاء لأحـلام لقيمـات تحشـو بهـا بطنـك، أو دريهمـات تمتـع بهـا نفسـك، فتكـون في ذلك كمن مسح أسفل حذائه بأعلى قسمات وجهه.

وأسـأله سـبحانه أن يجعلـك تـدرك مـدى شـرف هـذا الـدين، وجـلال ديّانـه العظـيم، حـتى تسخـرِّ دنيـاك الفانيـة في سـبيل دينـك، ولا تسـخِّر دينـك البـاقي في سبيل دنياك ومالك.

## وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

# مسرد المصادر والمراجع


- أحكام القرآن: لأبي بكر بن العربي، تحقيق علي البجاوي، دار إحياء الكتب العربية، ط١، ١٩٥٧م.

- أسباب النزول، لجلال الدين السيوطي، عني به بديع السيد اللحام، دار الهجرة بدمشق.

- أصول السرخسي، للإمام محمد بن أحمد السرخسي، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، تصوير دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٣م.

- الإبهاج في شرح المنهاج للقاضي البيضاوي: تأليف علي السبكي، وولده عبد الوهاب السبكي، تحقيق: شعبان إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ١٩٨٢م.

- الإحكام في أصول الأحكام: لأبي الحسن الآمدي، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، مصر، ١٣٤٧هـ.

- الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام: للإمام شهاب الدين القرافي، راجعه محمود عرنوس، مطبعة الأنوار، ط١، ١٩٣٨م.

- الاعتصام : للإمام أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، مط المنار بعناية دار الكتب المصرية ١٣٣١هـ.

- البرهان في أصول الفقه: لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك الجويني، تحقيق عبد العظيم الديب، قطر، ط١، ١٣٩٩هـ.

- البرهان في علوم القرآن، لبرهان الدين الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٨م.

- التحقيق في أحاديث التنقيح: لابن الجوزي

- التقرير والتحبير في شرح التحرير للكمال لابن الهمام: تأليف محمد بن أمير حاج، المطبعة الأميرية، مصر، ١٣١٧هـ.

- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير: للحافظ ابن حجر العسقلاني.

- الجامع لأحكام القرآن: لأبي عبد الله القرطبي، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٥٢م.
- الخصائص، أبي الفتح عثمان ابن جني، تحقيق محمد علي النجار، دار الهدى، بيروت، ط٢.
- الرسالة، للإمام الشافعي، تحقيق أحمد شاكر، مطبعة مصطفى البابي، مصر، ١٩٤٠م.
- السنن الصغرى : للإمام أحمد بن شعيب النسائي، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط٢، ١٤٠٦ هـ.
- السنن الكبرى: لأبي بكر البيهقي، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت،ط٣، ١٤٢٤ هـ.
- السنن الكبرى: للإمام أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق حسن شلبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢١ هـ.
- الطرق الحكمية في السياسية الشرعية : لابن قيم الجوزية، مطبعة الآداب والمؤيد ١٣١٧هـ.
- الفروق (أنوار البروق في أنواء الفروق): لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٤٤هـ.
- اللمع للإمام أبي إسحاق الشيرازي = نزهة المشتاق.
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: لعبد الحق بن غالب ابن عطية الغرناطي.
- المدخل لدراسة التشريع الإسلامي، للدكتور البدراوي، طبع الاسكندرية.
- المستصفى: للإمام أبي حامد الغزالي، المطبعة الأميرية ببولاق مصر، ١٣٢٤.
- المسند : للإمام أحمد بن حنبل، حققه شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١ هـ.
- المسند أبي يعلى الموصلي: للإمام أبي يعلى أحمد بن علي الموصلي، تحقيق حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، ١٤٠٤ هـ.

- المصنف: لعبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، نشر المجلس العلمي، الهند، طبع المكتب الإسلامي ببيروت، ط٢.
- المعتمد لأبي الحسين البصري، تحقيق محمد حميد الله، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، ١٩٦٤م.
- المعجم الأوسط: لأبي القاسم الطبراني، تحقيق محمود الطحان، دار المعارف، الرياض.
- المعجم الكبير: لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٩٨٣ م.
- المنخول من تعليقات الأصول، للإمام أبي حامد الغزالي، بتحقيق الدكتور محمد حسن هيتو، دار الفكر، بيروت.
- الموافقات، للإمام الشاطبي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، دون رقم الطبعة وتاريخها.
- الموطأ: للإمام مالك بن أنس الأصبحي، صححه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٦ هـ.
- تحفة الغريب بشرح مغني اللبيب: لمحمد بن بكر الدماميني، مطبوع بهامش (المنصف من الكلام على مغني ابن هشام، للشمني)، ط محمد مصطفى، ١٣٠٥ هـ.
- تفسير ابن جرير الطبري، (جامع البيان عن تأويل القرآن) تحقيق محمود شاكر وأحمد شاكر، دار المعارف بمصر.
- تهذيب الفروق: لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، مطبوع بهامش الفروق.
- جمع الجوامع في أصول الفقه للسبكي = حاشية العلامة البناني.
- حاشية البناني على جمع الجوامع للإمام السبكي: لعبد الرحمن بن جاد الله البناني المغربي، مطبعة البابي، مصر، ط٢/ ١٩٣٧م.
- حاشية الدسوقي على مغني اللبيب لابن هشام: لمحمد عرفة الدسوقي، ط الميمنية، القاهرة ١٣٠٥هـ.
- حاشية محمد بخيت المطيعي = نهاية السول.

- حاشية نسمات الأسحار على أصول المنار = نسمات الأسحار.
- حصول المأمول من علم الاصول: صديق حسن خان، ط الجوائب، ١٢٩٦هـ.
- ديوان سحيم عبدِ بني الحسحاس.
- سنن ابن ماجه : للإمام محمد بن يزيد القزويني، حققه شعيب الأرنؤوط وآخرون، دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠ هـ.
- سنن أبي داود: للإمام سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني، حقَّقه شعيب الأرنؤوط، دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠ هـ.
- سنن الترمذي: للإمام محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٨ م.
- سنن الدارقطني: للإمام علي بن عمر الدارقطني، حققه شعيب الارنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٤ هـ.
- سنن الدارمي: لعبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، تحقيق نبيل هاشم الغمري، دار البشائر بيروت، ١٤٣٤هـ.
- شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه: لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي، مكتبة محمد علي صبيح، الأزهر.
- شرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتازاني.
- شرح المحلي على جمع الجوامع في أصول الفقه = حاشية العلامة البناني.
- شرح صحيح مسلم: للإمام يحيى بن شرف النووي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٩٣٩م.
- شرح عمدة الحافظ وعدة اللافظ: لابن مالك، بتحقيق عدنان الدوري، ط إحياء التراث الإسلامي بوزارة الأوقاف العراقية، ١٩٧٧م.
- شرح المفصل لابن يعيش، مكتبة المثنى، القاهرة.
- شرح مختصر المنتهى لابن الحاجب: القاضي العضد، المطبعة الكبرى الاميرية ببولاق مصر،

١٣١٦هـ. ومعه حاشية التفتازاني والجرجاني.
- شرح موطأ الإمام مالك: لأبي عبد الله محمد بن عبد الباقي الزرقاني المالكي، المطبعة الخيرية، مصر، ١٣١٠هـ.
- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان: للإمام محمد بن حبان البُستي، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٤١٤ هـ.
- صحيح البخاري: للإمام محمد بن إسماعيل البخاري، بعناية د. مصطفى ديب البغا، دار العلوم الإنسانية، بدمشق.
- صحيح مسلم: للإمام مسلم بن الحجاج النيسابوري، بعناية محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، العلامة الشهيد الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، مؤسسة الرسالة، دمشق، ط٦، ١٩٩٢.
- طبقات الشافعية الكبرى: لعبد الوهاب السبكي، مطبعة عيسى البابي، مصر، ١٩٦٥م.
- فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت لابن عبد الشكور: تأليف عبد العلي محمد بن نظام الدين محمد اللكنوي، مطبوع بهامش المستصفىٰ للغزالي.
- كبرى اليقينيات الكونية: للعلامة الشهيد الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر بدمشق، ط ٣، ١٣٩٤هـ.
- كشف الأسرار على أصول البزدوي: لعبد العزيز البخاري، مطبعة الشركة الصحافية العثمانية.
- لب الأصول: لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري، مطبوع بهامش غاية الوصول لمحمد الجوهري، مصر ١٣١٠هـ.
- لسان العرب: ابن منظور. دار صادر ودار بيروت. ١٩٦٨م.
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: لنور الدين علي الهيثمي، تحقيق حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة.

- مختصر المنتهى في أصول الفقه لابن الحاجب = شرح مختصر المنتهى لابن الحاجب.
- مسلم الثبوت في أصول الفقه: لمحب الله بن عبد الشكور البهاري الهندي، مطبوع بهامش المستصفى للغزالي.
- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، لابن هشام، تحقيق الدكتور مازن المبارك والأستاذ محمد علي حمد الله. طبعة دار الفكر، بيروت، ط٣، ١٩٧٢
- مفتاح الجنة في الاعتصام بالسنة : لجلال الدين السيوطي، تحقيق بديع السيد اللحام، مطبوع بذيل تدريب الراوي على تقريب النواوي، دار الكلم الطيب، دمشق.
- نزهة المشتاق شرح لمع الشيرازي: للشيخ محمد يحيى ابن الشيخ أمان، المكتبة العلمية بمكة المكرمة، ١٩٥١م.
- نسمات الأسحار على شرح المنار للنسفي: تأليف علاء الدين الحصكفي، ط الميمنية، ١٣٢٨ هـ.
- نصب الراية لأحاديث الهداية: لجمال الدين الزيلعي، تحقيق محمد عوامة، مؤسسة الريان للطباعة والنشر، بيروت، ١٤١٨هـ.
- نهاية السول في شرح منهاج الأصول للقاضي البيضاوي، تأليف: جمال الدين عبد الرحيم ابن الحسن الأسنوي الشافعي، ومعه حاشية محمد بخيت المطيعي، جمعية نشر الكتب العربية، القاهرة، ١٣٤٥هـ.

اللجنة العلمية:

د. بديع السيد اللحام

د. أحمد حسن

د. غيداء المصري

المدقِّق اللُّغوي

د. أيمن الشوا